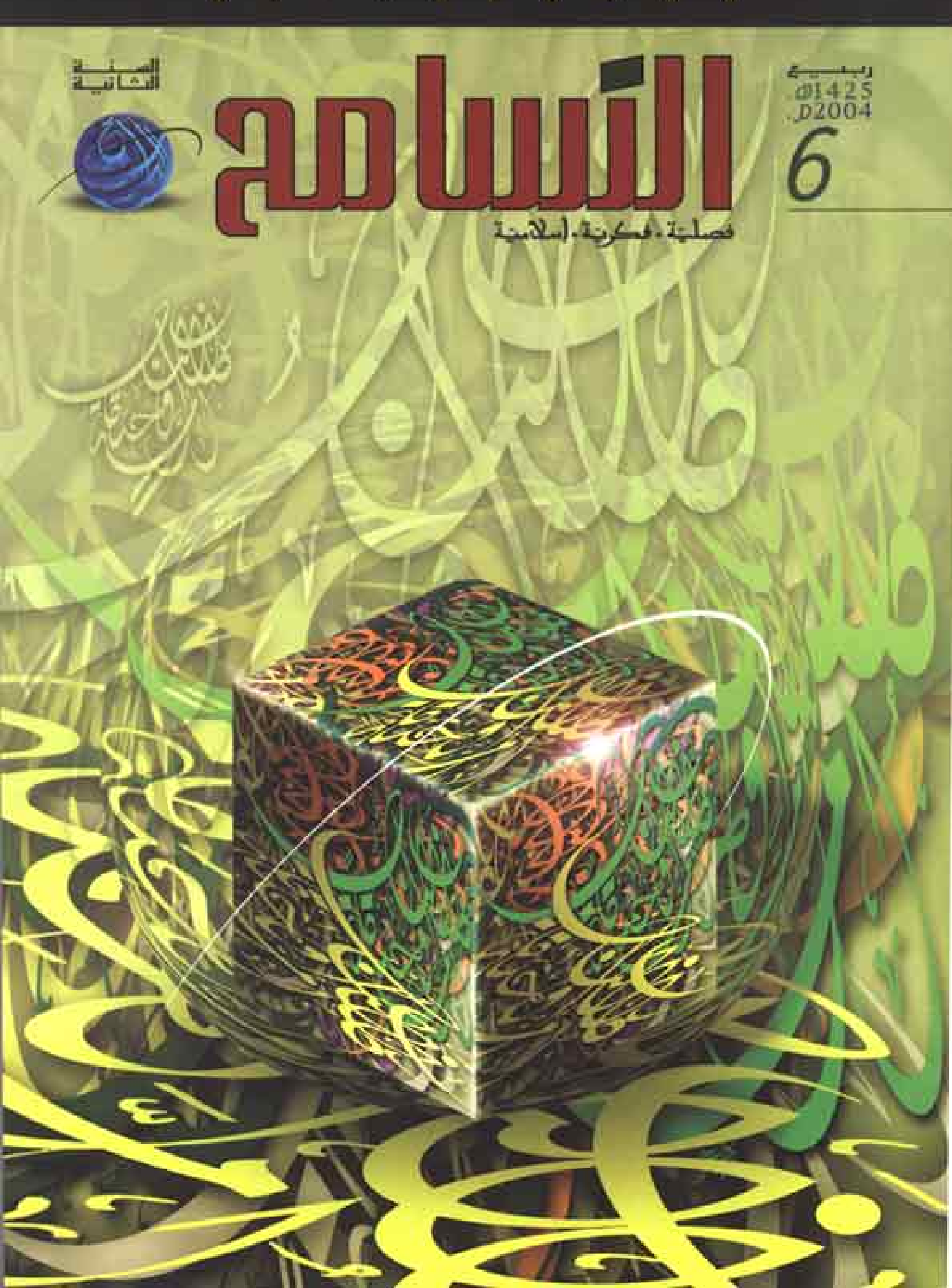
A L - T A S A M O H


التسامح
فصلية . فكرية . إسلامية
السنة الثانية
ربيع
1425هـ
2004م
6


التسامح
مجلة فكرية إسلامية

التسامح



الإعداد والتنفيذ:
قسم الجمع والإخراج
عمان للطباعة والنشر

طبع بمطابع:
مؤسسة عمان للصحافة
والأنباء والنشر والإعلان
هاتف البدالة:٦٠٤٤٧٧ - فاكس: ٦٩٩٦٤٣

التوزيع والاشتراكات:
العمانية للتوزيع والتسويق
ص.ب: ٩٧٤ - الرمز البريدي ١١٢ مسقط
سلطنة عُمان
هاتف:٦٩٤٦٢١/٦٩٩٧٨٣ (٠٠٩٦٨)
e-mail: omanya@omantel.net.om

لوحة الغلاف:



AL - TASAMOH

التسامح

فصلية فكرية إسلامية تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينية

سلطنة عمان – مسقط

ص . ب : ٣٢٣٢ ، الرمز البريدي ١١٢ روي

وزارة الأوقاف والشؤون الدينية

مجلة التسامح

هاتف: 00968/692296

فاكس: 00968/605799

البريد الالكتروني :

tasamoh@mara.gov.om

المحتوى





﴿كان الناس أمة واحدة فاختلفوا﴾ النص والوعي والواقع

عبد الرحمن السالمي

رئيس التحرير

يقول أحد نقاد الأدب : إن النص قد يكون قناعاً بدلاً من أن يكون كاشفاً ، لكن الوجه الآخر لمسألة علاقة النص بالواقع أنه لا يكون في حال من الأحوال انعكاساً له بالشكل الميكانيكي المتخيل أو المتوهم ، بل إن الأمر الذي يشارك مشاركة أساسية في إثبات النص إنما هو الوعي الذي يملكه كاتب النص أو قارئه ، والوعي بدوره يتشكل في عمليات شعورية وذهنية مركبة لها علاقة كبيرة بإدراكات الكاتب أو القارئ لموقعه من الواقع والآخر فيما يُعرف برؤية العالم .

هناك رؤية قرآنية للعالم تعتبر أن الناس كانوا على ما خلقهم الله -عزوجل - أمة واحدة ، ثم دَاخَلَهُمْ الاختلاف الناتج عن تباين المنازع والأهواء والمصالح فجاءت الرسالات الإلهية للتسديد على أساس الرؤية الأصلية المتمثلة في التوحد من أجل تحقيق الوجود الإنساني ورعاية المصالح البشرية الكبرى ، وهذا هو معنى الرحمة الواردة في نص الرؤية القرآنية : ﴿ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك﴾ (سورة هود/١١٨) وذلك لأن رؤية العالم في المصطلح الفلسفي تتضمن مستويين :

مستوى الوجود ، والتصورات الكبرى المتعلقة به بوصفه وجوداً إنسانياً هادياً ومستنيراً ، ومستوى الترتيبات التفصيلية المتعلقة بحياة الناس الاجتماعية ومصالحهم ، ومن الواضح أن الاختلاف البشري الناجم عن تعدد الإدراكات

للمصالح أمر محتمل لا يتهدد الوجود لكنه إذا تفاقم وصل إلى المستوى الأول ، وأدى إلى الفوضى الضارية التي يتوقف عندها الوعي وتترك تأثيراتها البالغة فيه ، بحيث يغادر الإنسان فطرته الأصلية ويتحكم به وعي التردي من أحسن التقويم إلى «أسفل سافلين» فالحكم البشري هو حكم الرؤية القرآنية التي بمقتضاها يحدث الانتظام بين المستويين: الأول والثاني ، في حين يكون البديل الآخر الاضطراب والفوضى نتيجة تحكم وعي الخلاف والاختلاف في المستوى الثاني الواقعي أو العملي في الحياة الإنسانية .

والحق أن الاضطراب الذي يسود العالم اليوم إنما يعود إلى اضطرابات ترتيبات العالم الواقعي الذي شوهته مصالح متضاربة وقوى غاشمة ، ويؤثر في اصطناع وعي يتجه بسبب ضيقه بمواقعه من المجتمع والعالم إلى تأييد الافتراق والاختلاف والفوضى .

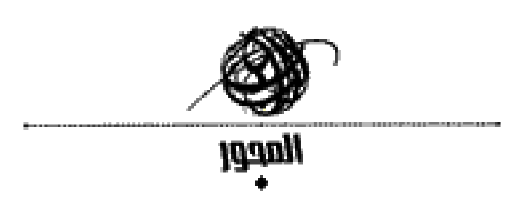
وهكذا فإن الرؤية الإنسانية والإسلامية إنما تمثل في القول بوحدة العالم ، ووحدة البشرية في سعيها لتحقيق المعاني الكبرى لوجودها ، والتي حددها الفقهاء المسلمون قديماً بأنها مصالح خمس ضرورية هي : حق النفس ، وحق العقل ، وحق الدين ، وحق النسل ، وحق الملك ، وقد أضاف إليها حديثاً الفقيه التونسي المعروف الطاهر بن عاشور باستقراء القرآن : حق الحرية ، وهذه الضرورية أو الحقوق الأساسية الستة والتي تقتضيها الرحمة الإلهية والفطرة الإنسانية هي مقتضى الرؤية القرآنية لتحقيق وحدة العالم ووحدة إنسانية الإنسان ، ولكي لا تحدث الفوضى المخلة بالمقاصد الكبرى لهذا الوجود فينبغي أن تتجلى تلك المبادئ في الترتيبات التي يصطنعها البشر ويصطلحون عليها لإنجاز مصالحهم وتحقيقها في الواقع سيراً على هدي المثال الفطري والإنساني ، والذي قدره الله – سبحانه وتعالى – بقوله بعد ذكر الاختلاف الطارئ وللرحمة الهادية : «ولذلك خلقهم» أي أنه – عزوجل – إنما خلقهم للتحاور والتصالح والتوافق : ﴿... وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا﴾ (سورة الحجرات/١٣) ففي مواجهة الواقع المتخلف عن المثال والوعي الشقي الناشئ نتيجة ذلك يبرز تحدي التعارف لاستيعاب الاختلاف وتجاوزه بحيث لا يكون التنازع على المصالح الحقيقية أو المتوهمة علّة لاستمرار الانقسام وتفاقمه في

الواقع كما هو في الوعي .

وإذا كانت الترتيبات العالمية غير ملائمة حتى اليوم لنصرة مقتضيات الفطرة والوحدة وقيم الحق والخير - فإنه قد سيطر في أوساط المسلمين وعي متضخم بهذا السوء الحاصل، تناسوا وسط ظلماته إمكاناتهم وقدراتهم ومشروعهم العالمي ، فانصرفوا لتأكيد حصول مؤامرة كبرى على وجودهم ومصالحهم ، وجهدت فئات منهم للإجابة على تحديات الوعي المنقوص بالانعزال والعنف بدلاً من وعي القدرة والهداية ، وبدلاً من السعي الحثيث لطرح مشروعهم الأول للتوافق والتعارف عن طريق الحوار وتوخي الأدوات والآليات التي تغير الواقع ، وتمضي باتجاه حلم إنسانيتهم وشراكتهم مع البشرية للتحرر والحرية وتحسين حياة الإنسانية، ومن بينها حياتهم ومصالحهم .

إن الوعي الأخير الإنساني والإسلامي يعني الإصغاء لدواعي الفطرة والحلم، ويعني وعي القدرات والإمكانات ، ويعني الثقة بالله - عزوجل - وبالنفس ، ويعني التحاور السليم والصحي بين النص والوعي والواقع بحيث يكون الانتظام المنشود الذي تستقيم معه حياة البشرية ، ويكون المسلمون كما يكون سر دعمهم الإنساني في قلب هذا الانتظام : ﴿لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا﴾ (سورة البقرة/١٤٣).





قضية المرجعية بين الشرق والغرب ومستقبل الدراسات العربية والإسلامية في العالم الجديد

وداد القاضي(*)

لو سألت واحداً من الأساتذة الشبّان الذين يدرّسون الأدب العربي أو التاريخ الإسلامي أو فنّ العمارة الإسلامية في إحدى جامعاتنا العربية اليوم: مَن هم العلماء الكبار الذين يعتبرهم المرجع في الدراسات العلمية في حقله لَسَمّى لك أسماء علماء عرب أعلام ؛ فإذا سألته مردفاً: وماذا عن العلماء في هذا الحقل في الجامعات الغربية - في أوروبا وأمريكا - لقالَ لك مستنكراً في الأرجح: في الجامعات الغربية ؟! وما للغرب وللدراسات العربية والإسلامية ؟ وماذا يعرف هؤلاء عن حضارتنا ؟ إنهم يقضون عمرهم وهم يدرسون لغتنا يموتون قبل أن يتقنوها ، فمن أين لهم أن يصيروا حجة في دراساتنا ؟ إنهم قد يكونون حجة في حقول الطب والفيزياء النووية وأبحاث الفضاء ، أما في الحضارة الإسلامية فلا يا سيدي ، ثم ألا ترى أنه من الغريب حقاً أن يقدم غربي على دراسة لغتنا وآثارنا ؟ لابد أن يكون وراء إقدامه ذاك غرض خفيّ ، كأن يرغب في خدمة بلاده سياسياً ، أو يردّ على مقولات ديننا الحنيف ، أو يرصد نواحي القصور في تاريخنا ، وهذا وأمثاله يوحي بالشكّ ، وأحرى بمن ليس ثقةً في خُلُقه ألا يكون ثقةً في علمه!

(*) مفكرة في التاريخ الأدبي والفكري العربي الإسلامي، وأستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة شيكاغو .

ولو سألت واحداً من الأساتذة الشبّان الذين يدرّسون الموادّ نفسها المذكورة أعلاه في إحدى الجامعات الغربية الكبيرة لعدّد لك - إجابة على السؤال الأول - أسماء كبار علماء الغرب الذين أثروا البحث العلمي في حقله ؛ ولقال لك - إجابةً على السؤال الثاني -: إنّ معظم ما يصدر عن الباحثين العرب والمسلمين - باستثناءات معروفة - مكرّر مُعادٌ لا قيمة له من الناحية العلمية، ولا يفيد في تقدّم البحث في الحقل الذي يدرسه ، ولذلك فإنّ قراءة أعمال هؤلاء الباحثين توشك أن تكون إضاعةً للوقت ، والوقت أثمن من أن يُهْدَر فيما لا كثير جدوى من ورائه ، ويصمت هذا الأستاذ الغربي الشاب قليلاً، ثم يستأنف حديثه قائلاً: أستثني من هذا الحكم منشوراتهم في تحقيق المخطوطات ، فهذه مفيدة ، وهي تضع بين أيدينا النصوص التي ننطلق منها نحن في أبحاثنا ، ورغم أن بعض هذه التحقيقات ليست في المستوى المطلوب من ناحية التدقيق أو الطباعة ، فإنها لا تفقد قيمتها فقداناً تاماً؛ إذ يظلّ أسهل علينا أن نرى النص مطبوعاً أمام أعيننا من أن نسافر تطلّباً له مخطوطاً في مكتبات العالم المتباعدة !

قد يكون هذان الحواران وَهْمِيّين من حيث إنهما لم يحدثا على الحقيقة ، إلا أنهما يمثّلان إلى حدّ بعيد الصورة السائدة في أذهان علماء الشرق عن علماء الغرب، وعلماء الغرب عن علماء الشرق اليوم في حقل الدراسات العربية والإسلامية ، وقد سمعتُ بنفسي أطرافاً منهما في أوقات مختلفة في أثناء عملي في الشرق والغرب ، ولعل بعضكم سمع كلاماً أعنف من جانب فئة ضدّ الفئة الأخرى. وإنهما - على أية حال - ليشيران إلى وجود مشكلة في هذا الحقل العلمي هي مشكلة وجود فريقين كبيرين من العاملين فيه يعد كلُّ واحد منهما نفسه المرجع الثقة فيه، وينفي بشكلٍ أو بآخر المرجعية العلمية عن الفريق الآخر ، ولئن كانت الازدواجية في المرجعية في الحقول العلمية - أو حتى التعدد فيها - أمراً غير ذي خطر بحدّ ذاته - بل لعله مستحبٌ في بعض الأحيان ، فإن تحدّد قُطْبيها بشرق إسلامي وغرب غير إسلامي في حقل الدراسات العربية والإسلامية لأمر في غاية الخطورة في نظري؛ لأن ادعاء المرجعية لدى كل من الفريقين مبنيّ على تصوّرين حضاريين مختلفين . ونابع من تاريخين علميّين متباينين ، ومعتمد على منهجين في البحث العلمي متفاوتين،

والاختلاف في الأصول يولّد الاختلاف في الفروع أو النتائج ، وينتج عن اختلاف النتائج رؤيتان للحادثة التاريخية الواحدة أو الفرقة الكلامية المعيّنة أو الأصل الفقهي المحدد ؛ ومع تراكم هذه النتائج تنتج رؤيتان للحضارة الإسلامية كلها، ولخطّ سيرها، ولتاريخ التطورات الحادثة فيها، ثم لمغزى تلك التطورات ، وهكذا دواليك ، حتى نجد أنفسنا أحياناً وكأننا بإزاء حقلين منفصلين من حقول الدراسة ، الذي يجمعهما لا يزيد عن أن يكون رقعةَ أرض واحدة، وفترة تاريخية واحدة، وأمة واحدة، ونصوصاً واحدة لا غير ، أما فيما عدا ذلك فالازدواجية سيدة الموقف تشحن النفوس، وتشحنها هي بدورها في حركة دائرية مغلقة عقيمة .

ومما يزيد في خطورة هذه المشكلة ويزيدها تعقيداً أمران: **الأول** يتعلق بطلاب الدراسات العليا من العرب والمسلمين في هذا الحقل في الغرب ، فإنه حتى وقت قريب كانت الغالبية العظمى من هؤلاء الطلاب يتخصصون في الدراسات العربية والإسلامية وينالون شهاداتهم العلمية من جامعات البلاد العربية والإسلامية ، فيما كانت قلة منهم نسبياً تسافر إلى جامعات الغرب للغرض نفسه ، غير أن الأمور أخذت تتغير منذ حوالي نصف قرن، إذ بدأت نسبة الطلاب الذين يدرسون في الغرب آخذة بالازدياد ، ثم عادت هذه النسبة فارتفعت في العشرين سنة الفائتة ، على أثر النموّ في هجرة عائلات بأسرها من البلاد العربية والإسلامية، وخاصة منها تلك التي شهدت اضطرابات سياسية معيشية (كلبنان مثلاً) هؤلاء الطلاب يصلون إلى البلاد الغربية وقد تكوّنوا عرباً ومسلمين تكوّناً فكرياً أولياً ، ويبدأون في حضور الدروس على أساطين المنهج الغربي في الدراسات العربية والإسلامية، فيجدون أنفسهم أمام رؤية مختلفة تماماً للتاريخ الإسلامي والحضارة الإسلام، ويقعون في حيرة شديدة تصل أحياناً إلى حدّ الأزمة الفلسفية ، أو كما قالت لي إحدى طالباتي (وقد تزوجت وسافرت مع زوجها من بيروت إلى لندن): إن ما يقولونه مقنع ولذلك لابدّ أن يكون صحيحاً ، ولكن ما أعرفه عن ديني وحضارتي هو أيضاً صحيح ، والاثنان متعارضان تعارضاً كبيراً ، فماذا أفعل ؟ وأيّ الصورتين أقبل ؟ لقد بدأت أشك في كل ما تعلمته ، وإنني لأفكّر جدّياً بترك الدراسة والانزواء في البيت ! ولقد اضطرت الظروف وفاءً – وهو اسم الطالبة – إلى ترك الدراسة فعلاً (وإن لم تنزوِ في

البيت) وقد لا يعاني جميع الطلاب العرب والمسلمين الذين يدرسون في الغرب معاناتها ، إلا أنهم دون شك يواجهون بازدواجية في رؤية حضارتهم ، ثم يتخذون من هذه الازدواجية مواقف مختلفة ، فتنشأ بينهم الانشقاقات الفكرية العميقة ، وقد يختار بعضهم الرجوع إلى بلاده قبل إنهاء دراسته، بينما يقرر آخرون الهجرة النهائية إلى الغرب والبقاء فيه ، مشكلة الازدواجية إذن مشكلة خطيرة على المستوى التربوي ، ولها تأثيرها على ما أصبح يسمى بهجرة العقول ، وهي ظاهرة اجتماعية خطيرة بدورها تؤثر تأثيراً كبيراً في تركيبة المجتمع العربي والإسلامي ، وفي نسبة فئاته بعضها إلى بعض ، كما تحدّ من الطاقات المنتجة فيه .

الأمر الثاني الذي يزيد في خطورة هذه المشكلة هو أن ازدواجية المرجعية تهدد حقل الدراسات العربية والإسلامية بالانحسار، فالعالم الجديد عالم لا يرحم، إنه عالم لا يعاني وحسب من قلة الموارد المالية، بل هو أيضاً عالم قد حوّل الكرة الأرضية كلها إلى ما يشبه القرية الصغيرة بعد القفزات الهائلة التي أحدثتها الاكتشافات العلمية في العقدين الأخيرين في حقل الكمبيوتر ، وخاصة في مجال الاتصالات المباشرة عبر القارّات ، في هذا النوع من العالم ، تشتدّ المنافسة اشتداداً ضارياً ، وتجري الأمور بسرعة مذهلة ، وتتغير المعطيات في كل يوم . وفي خضمّ هذا البحر ذي اللجج لا يثبت سوى القوي ويتلاشى الضعيف ، وإن هذا لما يفسّر النزعة السائدة اليوم إلى العولمة (Globalization) ، وهي نزعة تُشير الدلائل إلى أنها ستكون سيدة الموقف في المستقبل ، ويعني بها في مجال المال والأعمال حيث تقوم المؤسسات الصغيرة بالانضمام إلى مؤسسات أكبر منها ، أو تقوم الشركات الكبيرة بضمّ غيرها إليها ، فتزيد قدراتها وطاقاتها وإمكاناتها ، فيشتدّ ساعدها ، وتزداد من ثَمّ مجالات تحركها ونوعيته ، وبذلك تصبح أقدر على الثبات في العالم المتغير من حولها ، ولا تكون عرضةً للاستضعاف أو مهددة بالزوال . ولئن كانت هذه النزعة نحو العولمة واضحة بلقاء في الطرائق التي تتحرك بها مؤسسات العالم الاقتصادية فإنها تجد تعبيراً أشدّ لطفاً وخفاءً لها في المجالات الأخرى ، ومنها - على سبيل المثال - مجال أقسام العلوم ، ولعلكم لاحظتم ازدياد التقارب بين دائرة العلوم الاجتماعية ودائرة العلوم الإنسانية (الآداب) وانبهام الخصوصية الحادة لكل منهما على حدة ،

فالعلاقة الحميمة بين الإنثروبولوجيا (وهي من العلوم الاجتماعية) وعلم اللسانيات (وهو من العلوم الإنسانية) معروفة ، بل إن علم التاريخ يعد من أقسام كليات العلوم الإنسانية في بعض الجامعات ، فيما يعد قسماً في كليات العلوم الاجتماعية في جامعات أخرى .

وما أريد أن أخلص إليه هو أنه إذا كان العالم الجديد يشجّع - بل يفرض - بطبيعته عمليات المدمج والدعم على أشكالها - فإنّ الانكسار أو التجزؤ في المجال الواحد يضعف هذا المجال كثيراً ، ولا يمكّنه من مقاومة التيارات المتعددة حوله ، ويعد بأن يقضي عليه بالتراجع أو الانحسار ، فإذا أضفنا إلى ذلك خطر الازدواجية في المرجعية العلمية في حقل الدراسات العربية والإسلامية على المستوى التربوي والاجتماعي في بلادنا فإننا نصل إلى نتيجة ضرورية وهي أننا - نحن العاملين في هذا الحقل - مطالبون بأن نعزّز التوحّد المرجعي في حقلنا ، فنضمّ إلى قدرات الشرق قدرات الغرب فيه ، فإنه بذلك وحده يمكن لهذا الحقل أن ينمو ويشتدّ ساقه ويقوى على مجابهة الأعاصير في العالم الصغير الذي تسير باتجاهه .

وإنني لأعترف أنه من الصعب علينا بالذات - نحن العرب والمسلمين - أن نقبل ذلك - فضلاً عن نعمل من أجل تحقيقه - لأننا أبناء الحضارة واللغة والتراث، ومشكلاتنا اليوم تحدّد الكثير مما يحدث في المجال العلمي ، وأعدادنا - طلاباً وباحثين - أضخم ، وأهمية الموضوع بالنسبة إلينا - لعلاقته بالهوية والدين - أكبر ، وحرصنا عليه أشدّ ، والأهواء الخارجية المؤثرة سلباً فينا معدومة أو شبه معدومة ؛ ثم إن تجربتنا مع الغرب في الماضي البعيد والقريب سيئة ، وثقتنا به معرّضة دائماً للاهتزاز، وخضوعنا له - مستهلكين لإنتاجه في السلع والتكنولوجيا - جميلٌ، لكنه أيضاً منفّر مزعج مؤرّق لأنه يذكّرنا بتقصيرنا في إطلاق الحضارة الصناعية والتكنولوجية الحديثة وتطويرها بعد أن كنّا صنّاع حضارة عالمية كبرى في الماضي .

غير أننا إذا كنا نريد لحقل الدراسات العربية والإسلامية أن يستمر على المدى الطويل ، وأن يكون حقلاً فاعلاً في مجال البحث العلمي في الحضارة العالمية الحديثة، فلا بدّ لنا من أن نتنازل عن كبريائنا ونعترف بشجاعة بعدّة أمور ، منها :-

أ) أن الحضارة الإسلامية وإنْ كانت تشكّل أساس هويتنا فهي في نهاية المطاف حضارة إنسانية كبرى أدّت خدمات جُلّى للبشرية كافة ، فهي من ثم ليست ملكاً خالصاً لأحد يحتكره من دون سائر الناس .

ب) أن الحضارة الإسلامية بلغت أوجها عندما تمكنت من أن تستوعب إنتاج مختلف الحضارات التي سبقتها في الأراضي الشاسعة التي قُدّر لها أن تحكمها ، ثم أن تعيد تشكيلها وإعطاءها صورة جديدة ، هي الصورة التي رسمتها لنفسها ، ولوّنتها بألوانها . وعلى العكس من ذلك ، قد ضعفت هذه الحضارة ووهنت قواها عندما عجزت عن استيعاب المتغيّرات في العالم حولها فجرَ العصر الحديث ، وأن هذا العجز لهو الذي جعلها غير قادرة على التجدد، وعلى خلق الرموز التي تبقي لأي حضارة حيويتها وإلهامها لأهلها وقيادتها لغيرها .

ج) أن حقل الدراسات العربية والإسلامية في الغرب هو ابن من أبناء الحضارة الغالبة اليوم ، وهو يتمتع - مثلها - بحيوية شديدة تعد بأن تستمر في المستقبل في العالم الجديد ، ولعل واحداً من أسباب حيويته قدرته على استيعاب المتغيّرات حوله . هو فعلُ مجال الحضارة الإسلامية أيام سموقها .

د) أن المرجعية في حقل الدراسات الإسلامية التي يدّعيها الغرب يعترف له بها - وسيظلّ له بها - أكثر من نصف سكان المعمورة ، وإذا أدرنا ظهرنا - نحن العرب والمسلمين - لهذه المرجعية محتقرين لها ، مترفعين عنها- فإنها لن تتلاشى وتذوب ثم تنتهي في وجه الأرض ، بل هي ستستمر طالما أن الحقل قادر على حمايتها ، فالمرجعية - وهي نوع من أنواع السلطة - لا يصل إليها الأفراد أو الجماعات تلقائيا أو بالوراثة ، كما لا يصلون إليها بالفرض والقهر ، وإنما يحصّلونها بالاستحقاق الناتج عن العمل المتميّز في حقل ما ، فيلتفّ الناس حولهم طوعاً ، معلنين عن اعترافهم بريادتهم فيه. وحيث إنه قد اعترف لحقل الدراسات العربية والإسلامية في الغرب بالمرجعية لا في أرضه وحدها - في أوروبا وأمريكا - بل أيضاً في أراض

بعيدة كاليابان والصين ، فإن خطابه عن حضارتنا مسموع مطاع ، وأحرى بنا أن نشارك في تشكيل هذا الخطاب من أن نتركه للغرب وحده ، وإننا لئن فعلنا ذلك حقاً لكنا سائرين على هَدْي الحضارة الإسلامية أيام عزها، أيام كانت قادرة على التغيّر والتغيير بتغير العالم من حولها.

إن الدعوة إلى التواصل ما بين الشرق والغرب في حقل الدراسات العربية والإسلامية – ليس أمراً جديداً، وإن التواصل ذلك قد بدأ بالحدوث فعلاً منذ بضعة عقود ، إلا أنه لم يؤتِ ثماره الكبيرة بشكل واضح بعد؛ لأن معظم الاتصالات بين الطرفين إما فردية وإما متفرقة مفتقرة إلى التخطيط البعيد المدى، وإما أنها تفتقد الفهم الدقيق من جانبنا لجذور الحقل في الغرب وتاريخ تطوره وحاله اليوم، والملامح الأساسية التي جعلته يتسنّم رتبة المرجعية في أنحاء كثيرة من العالم ، وإنني من هذا المنطلق سوف أتحدث فيما تبقى من هذه الكلمة عن أصل هذا الحقل في أوروبا وأثر بداياته في تشكيله هنالك وفي أمريكا ، ثم أتحدث عن ثلاثة من المعالم الكبرى فيه ، وأختم الورقة ببعض المقترحات عن المجالات التي يمكن فيها لتعاون الشرق والغرب أن يوحّد –على المدى الطويل– المرجعية في هذا الحقل، ويقوم بخدمته وتغذيته طلباً لاستمراره قويـاً فاعلاً في المستقبل .

❁❁❁

ورغم أن اهتمام أوروبا بالإسلام –ديناً مناوئاً للمسيحية– ظاهرة قديمة ترجع إلى القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي ، فإن هذا الاهتمام لم ينتج حقلاً واضح المعالم لدراسات الحضارة الإسلامية ، وكان على المرء أن ينتظر مدة خمسة قرون حتى يظهر مثل هذا الحقل ، ومدة قرن آخر حتى يصبح حقلاً ذا سمات مميزة ومراكز للأستاذية ثابتة في جامعات أوروبا ثم أمريكا .

ويعد هذا الحقل في نظري نتاجـاً طَبَعِياً للحركة المسمـاة «الـدراسـات الإنسانية» (Studia Humanitatis) ، تلك الحركة التي بدأت في إيطاليا في القرن التاسع/الخامس عشر ، فاتحةً الباب أمام بداية عصر النهضة (Renaissance) في أوروبا ، ومتسلمةً عصا الريادة فيما يمكن تسميته بالدراسات الحضارية ، وذلك بتركيزها على دراسة حضارة

يونان ورومان فيما أصبح يسمى بالحضارة الكلاسيكية . ولقد حدّدت هذه الحركة متطلبات دراسة الحضارات ، ومفهوم الحضارة ، والمنهج الذي ينبغي اتباعه في دراسة الحضارات ؛ وهذه الأمور الثلاثة هي التي رسمت إلى حدّ بعيد ملامح الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا وأمريكا حتى فترة ما بين الحربين على الأقل أما متطلبات دراسة الحضارات فقد حددتها الدراسات الكلاسيكية بأنها المعرفة الشمولية للحضارة أدوات وموضوعاً . ولقد حدّد علماء الدراسات العربية والإسلامية الإطار الزمني والجغرافي لمجال علمهم بأنه الأراضي والشعوب والثقافات التي شكلتها الحضارة الإسلامية منذ ظهور الإسلام وحتى عصرهم أيام سيادة السلطنة العثمانية في الشرق ، أي من المحيط الأطلسي حتى إيران ووسط آسيا ، من دون شبه القارة الهندية على الأكثر ، وقد قادهم هذا التحديد والمتطلبات المفروضة في دراسة الحضارات إلى دراسة عدد كبير من اللغات فكان كل واحد منهم -دون استثناء تقريباً- يعرف العربية والفارسية والتركية ، ويتقن إلى جانب ذلك اللاتينية واليونانية وعدداً من اللغات الأوروبية ؛ وكانت نسبة غير قليلة منهم تعرف أيضاً بعض اللغات الساميّة ، وخاصة العبرية والآرامية ، على أساس أنها لغات تسعف في دراسة اللغة العربية ، كبرى اللغات الإسلامية ، وكما كانت معرفة هؤلاء العلماء بأدوات الحضارة التي يدرسونها واسعة ، كذلك كانت معرفتهم بموضوعهم شاملة ، فكانوا على اطّلاع جيد بجميع نواحي الحضارة الإسلامية من اللغة والشعر والبلاغة والدين والتاريخ والفلسفة والعلوم ، ومعظمهم ألّف في عدد من تلك المجالات ، وقلّما ظهر بينهم تخصص ضيّق دقيق ، وعدد كبير منهم كان قد سافر إلى البلاد العربية والإسلامية في رحلات مدوّنة طلباً للتعرف عن كثب إلى أهل تلك الحضارة وثقافاتها وطرائق عيشها .

ولقد اتبع هؤلاء العلماء سنّة علماء الدراسات الكلاسيكية في المنهج أيضاً ، فاعتمدوا مثلهم المنهج الفيلولوجي التاريخي ، وهو المنهج الذي يقرر أن دراسة حضارة ما يتمّ عن طريق تحليل النصوص الأصلية التي أنتجتها الحضارة تحليلاً لغوياً تاريخياً دقيقاً بناءً على أسس محدّدة تحديداً دقيقاً ، وعلى تحقيق المخطوط من آثارها، وعلى ترجمة تلك الآثار حيث تدعو الحاجة إلى ذلك . وقد ظلّ هذا المنهج هو

المسيطر على الدراسات العربية والإسلامية - وغيرها من حضارات الشرق الأدنى - في الغرب في الفترة موضوع البحث ، بل إنه تجذّر فيها ، وبلغ من شدة ارتباطه بها أنه مازال حتى اليوم - إلى حد بعيد - تُعَدُّ المنهج الأكثر رواجاً في إنتاجها . وقد أدّى الأخذ بهذا المنهج إلى نشر كمية كبيرة من الدراسات المهمة عن مختلف وجوه النشاط في الحضارة الإسلامية - دراسات شديدة الدقة ، كثيرة الاعتماد على التحليل ، شديدة الأخذ بالتفاصيل ، كثيرة الإلحاح على فهم التطور الحضاري عن طريق رصد التغيّر في الاستعمال اللغوي ، ومعظمها كان يتميز بالحدّة في النظر إلى الحضارة الإسلامية ، وبالجرأة في استحداث القوالب المختلفة لفهمها ، ويفتح الباب واسعاً أمام التأويلات المتعددة لظواهرها . كذلك أدّى الأخذ بهذا المنهج إلى نشر عدد كبير من التحقيقات لأمهات الكتب العربية ، ولعدد أقلّ من الكتب العربية ، ولعدد أقلّ من الكتب الفارسية والتركية ، وقد اعتمد العلماء المحققون في ذلك على نسخها المخطوطة المحفوظة في مكتباتهم العامة ومكتبات جامعاتهم الكبرى ، وسنّوا عن طريقها سنناً في التحقيق العلمي مايزال معظمها متبعاً حتى اليوم. وقد بلغت حماسة بعضهم لهذا الفن من العمل العلمي أنه عندما كانت الأعمال التي يحققونها تفوق طاقات المطابع المتوفرة في بلادهم ، كانوا يلجأون إلى كتابة نسخة محققة واحدة بخط اليد ، ثم تأخذ المطابع هذه النسخة فتستخرج منها نسخاً تقوم بنشرها ، وتعد نشرة العالم الألماني هنري فردنند فستنفلد (١٢٢٣-١٣٢٧/١٨٠٨-١٨٩٩م) - محقِّق لنحو مائتين من مخطوطات جامعة غوطا - لكتاب وفيات الأعيان لابن خلكان في عدّة أجزاء بين سنتي ١٢٥١/١٨٣٥م و١٢٦٨/١٨٥٠م - نموذجاً أخّاذاً على ذلك. كذلك قام هؤلاء العلماء - بناءً على المنهج الفيلولوجي نفسه - بترجمة عدد كبير من الكتب العربية والفارسية والتركية إلى اللاتينية أو الألمانية أو الفرنسية أو الإنجليزية ، وبعضهم جمع بين التحقيق والترجمة والدراسة ، فكان كل ذلك إثراءً للمكتبة الإسلامية ما بعده إثراء .

ولقد تأثر علماء الدراسات العربية والإسلامية في الغرب بعلماء الكلاسيكيات أيضاً في مجال فهم الحضارات ، فبدت لهم الحضارة الإسلامية - كالحضارة الكلاسيكية - حضارة كبرى أدلت بدلوها في تاريخ الحضارات الإنسانية . وقد كان

لهذا الفهم آثاره المتعددة في عمل هؤلاء العلماء ، فإنه في حين جعل من الحضارة الإسلامية علماً من أعلام التاريخ البشري يستحق الإجلال والعرفان (ومن ثَمّ الدراسة) ، فإنه جعل منها في الوقت نفسه مجرّد واحدة من الحضارات ، لا مركزها جميعاً ، ولا ميزة لها في ميزان الحضارات المطلق على غيرها . ولم يكن هذا الأمر مستغرباً من هؤلاء العلماء ، إذ لم يكن بينهم مسلمون ، ولعله كان بينهم من يرى نفسه مشدوداً نفسياً إلى الحضارة الكلاسيكية – أساس حضارة أوروبا الحديثة في نظرهم – أكثر منه إلى الحضارة الإسلامية . ولقد كان واضحاً في عمل هؤلاء العلماء أنهم يشعرون بنوعٍ من المسافة بينهم وبين مادة الحضارة التي يدرسونها ويبدو أنّ هذا كان عاملاً إيجابياً – لا سلبياً – في نظرهم؛ لأن المسافة تضمن للدارس ألاّ يتأثّر في أحكامه العلمية بالعوامل الشخصية الذاتية التي تلفّ حول ذهن المفكّر غيوماً من الهوى ، فتفقد أحكامُه من ثَمّ موثوقيتها وتعرّض استنتاجاته للشكّ . كذلك كان من نتائج الأخذ بهذا المفهوم للحضارة أنْ نَظَرَ العلماء هؤلاء إلى الحضارة الإسلامية على أنها – مثل أي حضارة أخرى – ذات نتاج بشري خالص ، وينبغي أن تُدْرَس على هذا الأساس ؛ فإذا كان لديها مقدّسات لا تُمَسّ ، فإنّ هذا شأنها ، ولدارس الحضارة الخارجي أن يسجّل ذلك لها دون أن يأخذ به في تحليلاته واستنتاجاته ، وقد كان لهذا المفهوم الحضاري أثره الواضح في بعض الدراسات الغربية عن بعض الجوانب في الحضارة الإسلامية، وعندما اقترن هذا المفهوم بالمنهج الفيلولوجي الصارم في تلك الدراسات ، اعتبرت الرواية النقلية – شأنها شأن أي نشاط بشري – أقل موثوقية من الشهادة اللغوية ، وأقلّ اعتباراً في ميزان العلم من التصوّر التاريخي لنشوء المجتمعات وتطورها ، فكان لهذا المذهب أثره الكبير في الدراسات الغربية عن الحديث النبوي والتاريخ الإسلامي المبكّر بشكل خاص .

على أنه – خلافاً للدراسات الكلاسيكية – نشأ حقل الدراسات العربية والإسلامية في الغرب في البيئة الجامعية ، ولا يزال حتى اليوم مقترناً بالجامعات ومعاهد الدراسات العليا في أوروبا وأمريكا ، وقد كانت الكشوف العلمية التي حققها العلماء الأساتذة فيه ضماناً لاستمراره بل باعثاً على إنشاء المزيد من المراكز والكراسي له ، وقد أسعفت هذا الحقل على الثبات والاستقرار في مراحله التكوينية

بعض الظروف التي كانت تعيشها أوروبا آنذاك . فالعلاقات بين بعض الدول الأوروبية والسلطنة العثمانية شجعت الدول الأوروبية على دعم هذا الحقل في بلادها ، إذ وجدت هذه الدول أنها بحاجة إلى خدمات العلماء في الشؤون الإسلامية والعثمانية ، وبسبب ذلك - مثلاً - عُيّن العالم النمساوي هامر بورجشتال (١١٨٨-١٢٧٣هـ/١٧٧٤-١٨٥٦م) سكرتيراً ومترجماً للسفير النمساوي في الأستانة ، فمستشاراً للسفارة النمساوية في باريس ، فترجماناً للامبراطور فرنسيس الأول ثم مستشاراً له . كذلك نال هذا الحقل دعماً من الدول الأوروبية عندما بدأت هذه الدول باستعمار البلاد الإسلامية المختلفة منذ القرن التاسع عشر ، ووجدت نفسها بإزاء أقوام وشعوب لا تعرف لغاتهم ولا ثقافاتهم ولا تاريخهم ولا حضارتهم ، فاستدعت لخدمتها علماء الدراسات الإسلامية ، ومنهم - مثلاً - العالم الهولندي سنوك هوفرونيه (١٢٧٣-١٣٥٥هـ/١٨٥٧-١٩٣٦م) الذي أقام في جزيرة جاوة مدة سبعة عشر عاماً ، أيام كانت إندونيسيا جزءاً من المستعمرات الهولندية ، وقد شغل هو نفسه - قبل أن يحتلّ منصب الأستاذية في جامعة ليدن - منصب مستشار في الشؤون الإسلامية بوزارة المستعمرات الهولندية.

ومن الأسباب العلمية لا السياسية التي دعمت حقل الدراسات العربية والإسلامية في الغرب أن هذا الحقل تزامن ظهوره مع ظهور حقل دراسات الكتاب المقدّس ، وقد وجد العاملون في ذلك الحقل أن الحاجة ماسّة لديهم إلى دراسة اللغة العربية لأنها - كالعبرية والآرامية - من اللغات الساميّة، بل هي أكثر اللغات السامية تعقيداً وتقدماً واتساعاً ، وأحدثها زمناً ، وهي اللغة الوحيدة من بينها التي ما تزال لغة حيّة متطورة ، وقد اقترن بهذا العامل العلمي عامل ديني في دراسة العربية بالذات لأنها لغة القرآن الكريم ، وقد كان هناك في أوروبا ثم أمريكا من يرى في الإسلام عدواً لابد من فهمه من أجل الردّ عليه ، أو من يرى في التبشير في أوساط المسلمين واجباً منوطاً به.

❁ ❁ ❁

بعد هذا العرض السريع لنشأة حقل الدراسات العربية والإسلامية في الغرب أودّ أن أتوقف عند ثلاثة من ملامحه الرئيسية ، وهي النزعة المؤسسية ، والاتجاه نحو

تلبية حاجات الحقل ، ثم التطوّر مراعاةً لمتغيرات العصر .

١- قد ذكرت من قبل أن حقل الدراسات العربية والإسلامية في الغرب ارتبط منذ بداياته بالمؤسسة (الجامعية) ، أي بالعمل الجماعي المنظّم الرسمي الذي يشكّل مظلّةً فوقية للعمل العلمي الفردي . ولعلّ هذا العامل هو الذي لوّن إلى مدى بعيد طريق التطور الذي سار فيه من بعد ، إذ استمر العاملون فيه في إنشاء المؤسسات ومايزالون حتى اليوم .

(أ) فمنذ القرن التاسع عشر أسس هؤلاء الجمعيات العلمية الخاصة بحقهم ، مثل الجمعية الشرقية الألمانية (Deutsche Morgenlandisch Gesellschaft) والجمعية الشرقية الأمريكية (American Oriental Society) والاتحاد الأوروبي لعلماء الدراسات العربية والإسلامية (Union Europeenne d'Arabisants et Islomisants) وجمعية دراسات الشرق الأوسط لشمال أمريكا (Middle East Studies Association Of Northen America) وكانت هذه الجمعيات تنال الدعم المالي من الاشتراكات التي تجمع من أعضائها ومن بعض المنح المتفرقة .

(ب) وقد نتج عن عدد من هذه الجمعيات مؤسسة من نوع آخر هي المجلات العلمية ، مثل مجلة الجمعية الشرقية الألمانية (ZDMG) ومجلة الجمعية الشرقية الأمريكية (JAOS) المذكورتين أعلاه ، وقد نجحت مؤسسة المجلة العلمية في تبيين الأهمية الكبرى لنشر البحث العلمي القصير في حقل الدراسات العربية والإسلامية ، إذ كان من الواضح أنّ عملية النشر لا يمكن أن تنحصر في شكل الكتاب؛ لأن إعداد الكتاب العلمي يستغرق وقتاً طويلاً ينحجب خلاله عن جمهور العلماء والطلاب الاطلاع على النتائج العلمية المراد التوصّل إليها فترةً طويلة ، وبذلك يتأخر النتاج العلمي عن التطور بالسرعة التي تُرجَى له ، ولقد كان من الواضح أن التطوير العلمي كان من الأهداف الرئيسة لمؤسسة المجلة ، ولذلك لم تقم تلك المجلات بنشر جميع المقالات التي تصلها ، بل كانت - وما تزال - ترسل كُلاً منها إلى محكّمين خارجيين يجهل أسماءَهُم وهُوِيّاتِهِم

المؤلفون، فيكتب هؤلاء تقاريرَ عن المقالات المعروضة عليهم قبل الإيصاء بنشرها أو عدمه . وبالإضافة إلى ذلك ، فإن القَيِّمينَ على تلك المجلات لم يدر في خلدهم أن يكافئوا الكتّاب مالياً على مقالاتهم ، على اعتبار أن النشر ليس عملية كسب، وإنما هو شأن علمي بحت ، بل إنه هو نفسه مكافأة للباحث على عمله ، كما أنهم قرروا ابتداءً أن اللغة التي تكتب بها البحوث في مجلاتهم لايلزم أن تكون بالضرورة لغة البلد المقرّ للجمعية ، وإنما يجوز أن تكتب هذه البحوث بأي لغة أوروبية . وقد كان لهذا الأمر الأخير أثره الكبير في حقل الدراسات العربية والإسلامية ، إذ إنه فرض على الباحثين فيه أن يكونوا قادرين على قراءة عدد من اللغات الأوروبية (وإن لم يحسنوا التكلم بها) ، وسرعان ما امتدّ أثر هذه القاعدة إلى كبرى المؤسسات الجامعية في أوروبا وأمريكا، فأصبح اجتياز امتحانات في ثلاث لغات أوروبية (هي عادة الإنجليزية والفرنسية والألمانية) أمراً مفروضاً على طلبة الدكتوراة المتخصصين بالدراسات الإسلامية وتعد شرطاً لتخرّجهم.

ولقد قامت مؤسسة المجلة العلمية – إضافة إلى تعميم المقالة العلمية – بدور مهم في تعريف قرّائها على آخر ما يصدر من الكتب في العالم في موضوع الدراسات الإسلامية على أنها وجدت أن مجرّد الإعلان عن الكتب التي تصلها لا يخدم مهمتها العلمية ، ولذلك ارتأت أن تنشر مراجعات علمية عنها ، يتم فيها تقويم تلك الكتب ، فيستفيد من تلك المراجعات القارئ وصاحب الكتاب معاً ، ولقد لاقت هذه العملية رواجاً كبيراً ، وكان لها اليد الطولى في تبيين المكانة التي يحتلها العلماء المختلفون في حقولهم الفرعية ، كما أنها أصبحت بمرور الزمن ذات أثر بعيد في التعيينات للتدريس في المناصب الجامعية وفي ترقيات الأساتذة من رتبة إلى رتبة أعلى.

وبعد ، فإنّ عدداً من المجلات خصص بعض صفحاته لأخبار الجمعية التي عنها تصدر ولأعضائها ، وخاصة في أحوال الوفاة ، فكانت بذلك مؤكدة لدورها المؤسسي الجماعي داخل الحقل الدراسي .

(ج) وانسجاماً مع فكر المؤسسة ، قامت الجمعيات العلمية بالاشتراك مع الجامعات بتطوير مؤسسة أخرى هي المؤتمرات الدورية لحقل الدراسات العربية والإسلامية، وميزة هذه المؤتمرات أنها تنعقد في أوقات محددة من السنة ، إما سنوياً أو كل سنتين أو كل ثلاث سنوات ، ولذلك يستطيع الباحث أن يخطط لها مسبقاً ، ويستطيع أن يقدّر ما يناسب المؤتمر الواحد دون الآخر ، ويمكنه أن يتوقع الفائدة المعينة من هذا المؤتمر أو ذاك ، ومن اللافت للنظر أنه منذ بدأت هذه المؤتمرات بالانعقاد في القرن التاسع عشر كان الغالب عليها العالمية لا المحليّة ، كما نراه في سلسلة المؤتمرات العالمية المعروفة باسم (International Congresses)، وهي ما تزال مستمرة حتى اليوم، وما لبث أن غلب عليها من بعد الاتجاه القارّي ، كما نراه في مؤتمرات الاتحاد الأوروبي المذكور سابقاً (وتنعقد كل سنتين) ومؤتمرات الجمعية الشرقية الأمريكية (وتنعقد سنوياً) وقد شجّع الاتجاه نحو العالمية أو القاريّة العلماء على حضور هذه المؤتمرات ، وخاصة لأن البحوث التي تلقى فيها كثيراً ما تنشر ، وذلك رغم أن منظمي هذه المؤتمرات لا يتحملون نفقات السفر والإقامة للمشاركين فيها ، وقد ظلّت القيمة العملية للبحوث الملقاة في هذه المؤتمرات غرضاً يسمو إليه منظّموها ، ويحاولون إيجاد السبل لتحقيقه ، إلا أن ذلك أمر لم ينجحوا فيه إلا قليلاً نظراً لطبيعة مؤسسة المؤتمرات نفسها .

(د) ومن الخطوات المؤسسية التي أقدمت عليها الجمعيات والجامعات في حقل الدراسات العربية والإسلامية إنشاء **المعاهد العلمية في المدن العربية والإسلامية** ، على أن تكون المعاهد هذه امتداداً لها وصلة وصل بينها وبين البلاد التي تدرس حضارتها ، كالمعهد الألماني للبحوث الشرقية في بيروت ، والمعهد الهولندي للآثار في القاهرة ، والمعهد الفرنسي في دمشق، والمعهد الأمريكي للبحوث في استانبول ، وقد قامت هذه المعاهد بتعريف جمهور واسع من المجتمعات العربية والإسلامية على أعمال العلماء الغربيين في حقل الدراسات العربية والإسلامية ، وشجعت التعارف بين

العلماء الأجانب والمسلمين ، كما أنها فتحت المجال أمام الباحثين الغربيين الشبّان للعيش والعمل في البلاد الإسلامية وللتعرف عن كثب على لغاتها ولهجاتها وثقافاتها وإنتاجها العلمي والأدبي ، ولقد تفاوتت هذه المعاهد في تشعب نشاطاتها ، وبعضها أبدى حيوية لافتة للنظر في مجال نشر الكتب – من دراسات وتحقيقات – في التراث الإسلامي ، متحملاً في غير حالةٍ مسؤولية استقطاب عدد كبير من الباحثين المسلمين والغربيين لإنجاز مشروعات الكتب الكبيرة المتعددة الأجزاء ، ككتاب الوافي بالوفيات لصلاح الدين الصفدي الذي يعمل المعهد الألماني في بيروت على نشره – وما يزال – منذ إنشائه سنة ١٣٨٠/١٩٦٠م بل لقد بلغ من نشاط بعض هذه المعاهد أن أخذت تصدر مجلات **علمية خاصة بها** ، وإن مجلة الدراسات الشرقية (BEO) الصادرة عن المعهد الفرنسي بدمشق لهي خير مثال على ذلك ، وهي تعدّ في مصاف المجلات العلمية العالمية الرفيعة .

(هـ) وكما اتجهت الجمعيات والجامعات نحو إيجاد المؤسسات لتشجيع الدراسات العربية والإسلامية وتطويره ، كذلك اتجه بعض الأفراد والمجموعات من علماء هذه الدراسات إلى إيجاد مؤسسات إضافية في شكل **معاهد مستقلة عن الجامعات** تكمّل برامجها في البحث والتدريس، فعَلَ العالم الإيطالي كارلو ألفونسو نللينو (١٢٨٨-١٣٥٧هـ/١٨٧٢-١٩٣٨م) في تأسيسه المعهد الشرقي في روما ، والعالم التركي المولد، الألماني الإقامة فؤاد سزكَين في تأسيسه معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية في فرانكفورت ، وقد حذا مؤسسو بعض هذه المعاهد حذو الجمعيات والجامعات ، فأصدروا المجلات العلمية الخاصة بمعاهدهم ، كما هو الحال في معهد روما الذي صدر عنه مجلّتا الشرق الحديث (Oriente Moderno) ومجلة الدراسات الشرقية (RSO) ، أما معهد فرانكفورت فإن مؤسسه أصدر عنه – وما يزال – سلسلة في المنشورات لعيون الكتب العربية مصوَّرةً عن خير مخطوطاتها ، فوضع بذلك بين

يدي الباحثين مجموعة من أهم الكتب التراثية الضخمة وعلى رأسها الكتب المتعلقة بالعلوم الإسلامية .

(و) ومع ازدياد النشاط في حقل الدراسات العربية والإسلامية وجدت بعض كبار **دور النشر** في أوروبا ألاّ بدّ من أن تشارك مشاركةً فعّالةً فيه ، فاقتنت الحروف العربية (والحروف الإضافية من الفارسية والتركية) وصنعت قوالب للحروف اللاتينية ذات الإشارات اللفظية التي تمكنها من التعبير عن الأصوات الخاصة في اللغات الإسلامية ، وشرعت بنشر الكتب المحققة باللغات الإسلامية والدراسات المكتوبة باللغات الأوروبية ، ثم تطورت باتجاه مؤسسي أوسع عندما أخذت تصدر سلاسل من المنشورات ينتمي كلها إلى موضوع واحد ، وما لبثت أن خطت خطوة أخرى إلى الأمام إذ تحملت مسؤولية إصدار مجلات علمية خاصة بها وجدت أن السوق يستوعبها ، ونموذج دار بريل للنشر في ليدن معروف ، فعنها صدرت محققةً أمهاتُ الكتب العربية الكبيرة كتاريخ الطبري وطبقات ابن سعد ، وسلسلة المكتبة الجغرافية (BGA)، وعنها تصدر مجلات عديدة من أمثال مجلة العربية (Arabica)ومجلة الإسلام أو(Die Welt Des Islams)، وكلها تنشر مقالات محكّمة رفيعة المستوى .

٢- هذا الملمح هو اليقظة التي تميّز بها هذا الحقل بحيث كان وما يزال يُقدّمُ الإضافات بعد الإضافات تلبيةً للحاجات الطارئة داخله ، وأرى أن هذا الملمح من أهم ملامح الحقل في الغرب ، وهو من العوامل الرئيسة التي حفظت له حياته في بيئات غربية عنه ، وعملت على استمرار الحيوية فيه ، ووطّدت مرجعيته في معظم أنحاء العالم ، والجدير بالذكر أن هذا الملمح ليس مستقلاً عن الملمح المؤسسي ، بل إن الاثنين تضافرا معاً لاستمرار الحقل في عطائه الغزير .

(أ) فمن مظاهر تلبية الحقل لحاجاته ظاهرة **عمل الفهارس للمخطوطات** ، وقد أشرت من قبل إلى ارتباط العمل في تحقيق المخطوطات بالمنهج الفيلولوجي الذي اعتمده الحقل في الغرب منذ بدايته ، وإلى قيام العديد من العاملين فيه بتحقيق مئات المخطوطات العربية بخاصة ونشرها محققةً للمرة الأولى

منذ القرن الفائت ، ومع ازدياد النشاط في عملية التحقيق وازدياد عدد العاملين في الحقل - كان لابد من إيجاد وسيلة تساعد الباحثين في تعيين الأماكن الموجودة فيها المخطوطات، ومن أجل ذلك بدأ عدد من العلماء بإعداد فهارس للمخطوطات العربية والفارسية والتركية المحفوظة في مختلف مكتبات أوروبا (ثم أمريكا) ، وكان معظم هؤلاء ممن مارسوا عملية التحقيق بأنفسهم ، وبعضهم كان ممن اشتغلوا بإدارة المكتبات . غير أن أشدّ ما يلفت النظر في هذه الناحية أن هؤلاء العلماء عدوا عملهم عملاً علمياً - وليس مجرّد عمل مكتبي - ولذلك أخرجوا فهارسهم بالصورة التي تفيد العلماء من القرّاء أمثالهم ، فجاء الكلام عن كل مخطوطة مفهرسة فيها وكأنه بحث علمي قصير عنها ، توصف فيه المخطوطة بدقة ، وتُقوّم محتوياتها ، وكثيراً ما تقارن مداخلها بمداخل المخطوطات الموازية أو المطابقة لها في المكتبة المفهرسة نفسها .

(ب) ومن المظاهر المشابهة لهذا المظهر ، تحرك العاملين في هذا الحقل لسدّ حاجة أخرى فيه، وهي ضرورة معرفة اللغات الإسلامية معرفة جيدة ، وقد أدّت هذه الحاجة إلى ظهور عدد غير قليل **من القواميس والمعاجم** العربية والفارسية والتركية منذ ما يزيد على القرنين ، غير أنه مع تطور العمل في الحقل باتجاه التعقيد ، ومعالجة العلماء فيه للنصوص المبكّرة المركّبة ، وكذلك تمشياً مع المنهج الفيلولوجي - كان لابدّ للحقل من أن يسدّ من داخله الحاجة إلى معجم تاريخي للغة العربية - أمّ اللغات الإسلامية - يقوم بالبحث في أصول الكلمات قبل فروعها من مزيدات ومشتقات ، ويبين معانيها على أساس من الشواهد على استعمالاتها في النصوص القديمة المركّبة وقد كان أول من قام بهذه المهمة في القرن التاسع عشر العالم البريطاني إدوارد وليام لين (١٢١٦-١٢٩٣هـ/ ١٨٠١-١٨٧٦م) صاحب المعجم العربي - الإنجليزي «مدّ القاموس» أو (An Arabic-English Lexicon) الذي استغرق إعداده ونشره في ثمانية أجزاء مدة ثلاثين سنة (١٢٨٠-١٣١١هـ/١٨٦٣-١٨٩٣م) (وقد أكمله بعد

وفاة لين العالم البريطاني ستانلي لين بول). وقد لاحظ لين بنفاذ بصره أن كبار المعجميين العرب القدماء اتبعوا المنهج المعجمي المرجوّ نفسه، وخاصة صاحب لسان العرب، فجعل معجمه مؤسساً على اللسان، وأضاف إلى مصادر اللسان مجموعة أخرى من المصادر استقى منها استشهاداته تتميماً للفائدة، وحيث إن الأجزاء الثلاثة الأخيرة من معجم «لين» قد تم إنجازها بعد وفاته كما ذكرت، وبذلك لم تكن على مستوى الأجزاء الخمسة الأولى منه - فإن العالم الألماني مانفرد أولمان شرع بإكمال هذا العمل في كتابه «معجم اللغة العربية الكلاسيكية» أو (Worterbuch der Klossischen Arobischen Sproche)، وقد بدأ بالصدور سنة ١٣٩٦هـ/١٩٧٦م، وظهر منه إلى الآن حرفا الكاف واللام، ومايزال العمل مستمراً فيه حتى الآن. وتمشياً مع التطورات في الحقل وتشعّب المعرفة فيه واكتشاف المصادر الجديدة- وسّع أولمان توسيعاً كبيراً قاعدة الكتب المعتمدة في استخراج الشواهد، وترجم تلك الشواهد إلى الألمانية والإنجليزية معاً، فكان عمله حتى اليوم أتمّ ما صدر في حقل المعاجم العربية على الإطلاق.

(ج) ولقد بات واضحاً - بعد ما يقارب القرنين من العمل في حقل الدراسات العربية والإسلامية في الغرب- أن هناك حاجة ملحّة لدى العاملين في الحقل إلى **موسوعة كبرى** تعرّف برجال الحضارة الإسلامية وأماكنها وعقائدها ومذاهبها ولغاتها وكتبها ومجالات البحث فيها، والمصادر والمراجع الرئيسة لدراسة كل منها. وهنا جاءت المؤسسة/دار النشر لتحف الحقل بيقظة وتنظيم بالغين، فشكّلت في أوائل هذا القرن لجنة من العلماء للإعداد لهذه الموسوعة، وعيّنت فيها أعضاء من كبار العلماء في الحقل، يمثّل كل منهم بلداً أوروبياً بارزاً معيناً واختصاصاً في الحضارة الإسلامية خاصاً، فقررت هذه اللجنة المداخل المعتمدة، ووزعتها على عشرات العلماء الأوروبيين بحسب تخصصاتهم الدقيقة. كذلك عيّنت لجنة من المترجمين مهمتها أن تضمن ثلاث صور من كل

مدخل: إنجليزية وفرنسية وألمانية ، كما سنّت قاعدة دقيقة لكتابة الكلمات العربية والفارسية والتركية باللغات الأوروبية . وقد استغرق هذا العمل المؤسسي الجبّار ما يقارب ربع القرن (١٣٢٢-١٣٥٥هـ/١٩١٣-١٩٣٦م)، ظهر خلاله أجزاء ضخمة من «الموسوعة الإسلامية» أو (Encyclopaedia of Islam) بلغات ثلاثة (الإنجليزية والفرنسية والألمانية) . وعمدت دار النشر بريل إلى إخراج صورة مختصرة من تلك الموسوعة وسمّتها «الموسوعة الإسلامية الموجزة» أو (The Shorter Encyclopaedia of Islam) فسهّلت بذلك على طلاب الدراسات العربية والإسلامية الحصول على صورة من هذا المرجع المهم .

وعملاً باليقظة المستمرة ، وإيذاناً بالشعور بأنّ الحقل في الغرب واعٍ للمتغيرات فيه وإلى الحاجة إلى التطور مع تلك المتغيّرات- فإن دار النشر نفسها عمدت منذ سنة ١٣٨٠هـ/١٩٦٠م إلى البدء بإصدر «النسخة الجديدة» (New Edition) من تلك الموسوعة ، وهي النسخة التي تمّ صدورها في السنة الفائتة ، وجاءت في أحد عشر جزءاً ضخماً استغرق إنجازها ما يزيد على أربعين سنة .

وقد عدّل القيّمون على إصدار هذه النسخة من أسسها ، فزادوا فيها مئات المداخل في المجالات التي تمت فيها كشوف جديدة ، وصححوا مئات الأخطاء التي لاحظوها في الطبعة الأولى ، ثم زادوا كبار العلماء العرب والمسلمين إلى لائحة المشاركين في كتابة المداخل فيها بعد أن بدا واضحاً بعد فترة ما بين الحربين أن لهؤلاء مشاركات علمية مهمة لا يجوز إهمالها أوالتغاضي عنها في عمل مرجعي كبير كالموسوعة الإسلامية .

ولقد نالت هذه الموسوعة شهرة ورواجاً عظيمين في أوساط العاملين في حقل الدراسات الإسلامية ، وقلما توجد اليوم مكتبة تُعنَى بالدراسات العربية والإسلامية لاتحتوي على نسخة من هذا العمل الكبير ، ولعل خير شهادة للمكانة المرجعية التي نالها هذا العمل عدم ظهور أي مشروع آخر في الغرب للحلول مكانه ، ثم قيام إحدى الدول الإسلامية - تركيا

- بالتعاقد مع لجنته لترجمته إلى اللغة التركية ، مشترطةً أن تكون لها الحريّة في تعديل نصوصه ومداخله . ولم تحذُ أي من الدول العربية ولا إيران حذو تركيا في هذا المجال ، ولكن الجهود لإخراج «الموسوعة الإيرانية» أو (Encyclopoedia Iranica) في نيويورك بدأت بالإتيان بثمارها ، وقد بدأت هذه الموسوعة في الصدور سنة ١٤٠٣هـ/١٩٨٢م، وقد صدر منها حتى الآن أربعة أجزاء ، كما أن موسوعة مصغرة للأدب العربي ، أو (Companion to Arabic Literature) قد صدرت في لندن حديثاً . وقد بدأ الشروع فعلاً بالإعداد للطبعة الثالثة في الموسوعة الإسلامية في لايدن .

(د) وهناك عمل موسوعي آخر ظهر بعد الحرب العالمية الثانية ودلّ على وعي العاملين في الحقل في الغرب بضرورة مراعاة المتغيّرات فيه وسدّ الحاجات الناتجة عنها، أعني بذلك **«الفهرس الإسلامي»** ، أو(Index Islamicus)، وهو الكتاب الذي يفهرس المقالات والبحوث العلمية القصيرة الصادرة منذ سنة ١٩٠٦م ، ولايزال يصدر حتى اليوم، وقد ظهر هذا الكتاب بعد ما يزيد على القرن في الإنتاج العلمي في شكل المقالة، وبعد أن تعددت المجلات العلمية في الحقل، وتعددت أقطارها ولغاتها، ونشر عدد كبير منها خارج المجلات ، إما في أعمال المؤتمرات وإما في الكتب التكريمية لكبار العلماء وإما في الكتب ذات المؤلفين المتعددين ، وقد كان من الواضح أن هذا الكتاب «يؤرخ» لجانب من الإنتاج العلمي في حقل الدراسات الإسلامية في الغرب ، ولذلك لم تفهرس فيه أية مقالات مكتوبة بغير اللغات الأوروبية ، ورغم أن هذا العمل قام على أكتاف شخص واحد هو ج.د.بيترسون لمدة طويلة (١٣٧٨-١٤٠١هـ/١٩٥٨-١٩٨٠م) فإنه عملياً كان منذ بداياته عملاً مؤسسياً تسنده دار نشر جامعة كمبردج ، ولهذا السبب فإن تقاعد بيترسون لم يوقفه بل استمر في الصدور (وإنْ بصورة معدّلة) بقيادة ج.ج.روبر بسندر من دار النشر نفسها، وبمساعدة من وسائلها الجبّارة في حقول البحث والطباعة والنشر .

(هـ) ومن المظاهر الكبرى لقيام العاملين في حقل الدراسات العربية

والإسلامية بتلبية الحاجات الناشئة في حقهم ظهور **الكتب البيليوغرافية** الضخمة التي ترصد رجال الحضارة الإسلامية فتترجم لهم ، وتصف كل مؤلف من مؤلفاتهم ، وتشير - بالأرقام المحددة - إلى طبعات هذه المؤلفات إذا كانت مطبوعة أو إلى أماكن وجودها في مكتبات العالم إذا كانت محفوظة ، وتذكر أهم الدراسات عنهم في الشرق والغرب . ولقد كان للعالم الألماني كارل بروكلمان (١٢٨٥-١٣٧٥هـ/١٨٦٨-١٩٥٦م) قصب السبق في هذا المضمار في كتابه «تاريخ الأدب العربي ، أو (Geschichte der Arabischen Litterafur) الذي طبع في جزأين وثلاثة ملحقات ضخمة بين سنتي ١٣٥٦ و ١٣٦٩هـ/١٩٣٧ و ١٩٤٩م، وقد رصد فيه بروكلمان علماء المسلمين وأدباءهم منذ بداية الإسلام وحتى العصر الحديث ، ورتب تراجمهم على حقول تخصصاتهم، مقدماً الفصل عن كل حقل بدراسة تقديمية عنه . وبعد حوالي عقدين من السنين قام العالم التركي المولد الألماني الموطن /فؤاد سزكين بإعادة النظر في عمل بروكلمان الريادي ، وصحح من أخطائه ، وزاد عليه زيادات ضخمة كماً ، ومهمة نوعاً ، وخاصة فيما يتعلق بالعلوم الإسلامية ؛ إلا أن التوسع هذا دفعه إلى التوقف عند منتصف القرن الخامس الهجري /الحادي عشر الميلادي ، وذلك في كتابه المعروف القيّم «تاريخ التراث العربي» أو (Geschichte der Arabischen Schrifhums) وقد بدأ بالصدور سنة ١٣٨٧هـ/١٩٦٧م، وظهر منه تسعة أجزاء حتى الآن ، وهناك أجزاء عديدة منه قيد الإعداد ، وقد ترجم كتاب بروكلمان - وإن متأخراً بعض الشيء - إلى العربية ، كما صدر جزءان مترجمان من كتاب سزكين .

و) وقبل أن أختم هذه الفقرة أودّ أن أذكر مظهراً أخيراً من مظاهر تلبية العاملين في حقل الدراسات العربية والإسلامية لحاجات حقلهم المستجدة ، وهو قيامهم بنشر **الخرائط التاريخية التفصيلية** المتخصصة التي باتت الحاجة إليها ملحّة بعد الحرب العالمية الثانية، وبعد أن أصبحت الأطالس وحدها لا تكفي بالحاجات المتطورة في الحقل . وقد تم ذلك عن

طريق مشروع TAWO الذي تقوم بتنظيمه والإشراف عليه جامعة توبنجن منذ سنة ١٤٠١هـ/١٩٨٠م، وما يزال مستمراً حتى اليوم، وكل خريطة من خرائطه الضخمة مقرونة بدراسة مفصلة عن موضوعها وتعد المرجع لها.

٣- أما الملمح الثالث الذي تميز به حقل الدراسات العربية والإسلامية في الغرب فهو يكمّل الملمح الثاني فيه، وأعني به المرونة والقدرة على التغيّر والإقدام على إحداث التعديلات في بناه، تمشياً مع تطورات العصر واستجابةً للمستجدات الحادثة في العالم في العقود الأخيرة في القرن الحالي. وهذا الملمح يفسّر إلى حد بعيد استمرار الحيوية في هذا الحقل اليوم، وهو يعد بأن يحميه من الانحسار في المستقبل، وفي هذا المجال أودّ أن أشير إلى بعض مظاهر هذه المرونة.

(أ) إن أهمّ تغيّر جَدّ على الحقل في نظري في العقود الأخيرة هو **تطعيم المنهج الفيلولوجي** - عماد الحقل حتى الآن - **بالمناهج العلمية الأخرى** التي تطورت تطوراً كبيراً في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، وكان لأمريكا اليد الطولى في تعميمها، وأعني بذلك بشكل خاص المناهج المتبعة في العلوم الاجتماعية، وقد أثرت كثيراً في الدراسات عن التاريخ الإسلامي، وخاصة لجهة عنايتها بإبراز العوامل الاقتصادية في تشكيل التاريخ الإنساني، وإلحاحها على أهمية عمل الإحصاءات في استخراج النتائج في البحث العلمي بشكلٍ عام. وقد كان للإنثروبولوجيا تأثير كبير في دراسة الأدب الشعبي والحِرَف، فيما شكل حقل اللسانيات جانباً كبيراً من الدراسات اللغوية والنحوية الحديثة، خاصة في العربية والفارسية. أما النظريات النقدية الحديثة فقد كان أثرها بالغاً في دراسات الشعر العربي بالذات، وإن أثرها - إلى جانب أثر الإنثروبولوجيا واللسانيات - لشديدٌ اليومَ فيه، وقد شَكَّلَ جانبٌ كبيرٌ من الدراسات عن الشعر الجاهلي منه الدراسات الحديثةَ في مسألة الشفوية في الإنتاج الأدبي القديم. وقد ظهرت أيضاً آثار للمنهج المسمّى «بنقد الشكل» في دراسات التاريخ الإسلامي المبكر، وهو المنهج الذي كمّل من منهج «نقد النص» الذي كان متبعاً من قبل، والمنهجان كانا قد استعملا من قبل في

دراسات الكتاب المقدس في أوروبا في القرن الفائت ، وكان لمحاولات تطبيقهما هما وغيرهما من مناهج ذلك الحقل في بريطانيا بشكل خاص آثار سلبية ما لبثت أن أدّت إلى انقسامات فكرية في المدرسة الغربية في الدراسات المتعلقة بالعلوم الدينية ، وخاصة علوم القرآن والتفسير والفقه والكلام . كذلك حاول عدد من الباحثين المحدثين تطعيم المنهج القديم عن طريق التنويع في مصادر البحث ، فكانت النتائج مثيرة للبحث عندما استخدمت نتائج الحقول الأخرى مثل علم الآثار وعلم النميات ، إلا أنها سحبت البحث في دوائر مغلقة وقادتها إلى الإسراف في الشك حتى الإفناء عندما بالغت في تعظيم قيمة المصادر غير الإسلامية لدراسة التاريخ الإسلامي . أما قيام الدارسين اليوم باستعمال النظريات الفلسفية في مجال نظرية المعرفة في دراسات أصول الفقه – فإنها تبشر بالخير وتعد بإعادة النظر في التعميمات السلبية التي كانت قد سادت في هذا المجال من قبل . ونستطيع أن نقول اليوم: إن الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الكبرى في الغرب باتجاه ما يسمى Anter Disciplinary Studies الدراسات تستلهم التخصصات غير حقل أو منهج في البحث ، وتخرج مما يسمى Area Studies الدراسات التي ينصب اهتمامها على منطقة جغرافية ، حضارية معينة.

(ب) ومن النواحي التي أظهر فيها الحقل تغيراً واضحاً مع متغيرات العصر **استقواء حقل الدراسات عن العالم الإسلامي الحديث** واتساعه ، بعد أن كان من قبل حقلاً صغيراً جداً محدوداً في السابق ، وهذا التطور هو استجابة للمتغيرات السياسية والاقتصادية الجادّة في العقود الأخيرة وله علاقة بالاهتمام الرسمي الذي أظهرته وتظهره حكومات الدول الغربية ومؤسساتها ، وعلى رأسها الحكومة الأمريكية في الشؤون العربية فيما أصبح يسمّى – لأسباب معروفة – شؤون الشرق الأوسط . وقد ظهر هذا النمو بأشكال متعددة ، منها تأسيس المراكز المختلفة لدراسات الشرق الأوسط في كبرى الجامعات الأمريكية ، وتسلّم الباحثون الأمريكيون –

أو العاملون في أمريكا من جنسيات مختلفة – قيادة هذا الحقل (مقابل القيادة الأوروبية السابقة لحقل الدراسات الإسلامية الكلاسيكية) ، ثم ظهور المؤسسات المؤكدة لهذا الحقل ، مثل جمعية دراسات الشرق الأوسط لشمال أمريكا (Middle East Studies Assouation of North America) المختلفة ومؤتمراتها السنوية، إضافة إلى منشوراتها التي تضاهي بل لعلها تزيد على المنشورات في فروع الحضارة الإسلامية الكلاسيكية . ولئن رافق هذا التطور ظهور بعض الملامح السلبية في الحقل – كما هو الحال دائماً عندما يحدد الواقع السياسي الاقتصادي الأنماط العلمية – فإنه من ناحية إيجابية قد شجع دراسات التاريخ العربي الحديث والأدب العربي الحديث ، واعترف اعترافاً ضمنياً – ضرورياً – بقيمة هذا الأدب ، بعدما كان الاهتمام بالأدب الكلاسيكي من قبل يحجب ملامحه المميزة، ويراه قاصراً إذا ما قورن بالأدب العربي القديم . وخلاصة الأمر أن التغيّر الذي أحدثه هذا النزوع المستجد في حقل الدراسات الإسلامية قد أحدث تعديلاً في بناه ، وأدخل عليه معايير قيمية علمية لم تكن موجودة فيه من قبل ، وكل هذا ساعد على تجديده وصموده في العالم المتغير من حوله.

(ج) هذا التغيّر قد تبعه تغيّر آخر يتعلق بطريقة تعليم اللغات الإسلامية لغير الناطقين بها . ذلك أن التركيز على الشرق الأوسط الحديث في حقل الدراسات العربية والإسلامية قد قادت إلى ضرورة إعادة النظر في الأمور التي يشدّد عليها في تدريس العربية والفارسية بشكل خاص ، باعتبار أن الأمور قد انحلت بطبيعتها في حال اللغة التركية ، إذ صارت اللغة الحديثة هي اللغة السائدة ، فيما أضحت التركية العثمانية لغة المتخصصين في التاريخ العثماني وما يتعلق به فقط . وقد أدّت إعادة النظر هذه إلى تغيير الأهداف المرجوّة في تعلّم اللغات ، فلم يعد إتقان النحو العربي – مثلاً – بتعقيداته الكثيرة يتصدر هذه الأهداف؛ لأن نسبةً كبيرةً من الطلاب قد لا تحتاج إليه في قراءة النصوص العربية الحديثة، ولم تعد القدرة على التكلم بالعربية تحتل الدرجة السفلى في سلّم الأولويات؛ لأن هؤلاء

الطلاب أنفسهم بحاجة إلى معرفة اللغة المحلية إذا كان لهم أن يقيموا إقامات قد تطول أو تقصر في واحد من البلاد العربية أو أكثر . وفي مثل هذا الانتحاء كان حقل الدراسات العربية والإسلامية يماشي التغيرات المستجدة على الحقول الحضارية الأخرى، فضلاً عن مماشاة التطور داخل الحقل نفسه. وأيّاً كان الأمر فإنّ هذا التحول الكبير في ميدان اللغة قد استدعى ظهور المؤلفات العديدة في مجال تعليم اللغة العربية بصفة خاصة، وأنشئت لأجل تدريسها برامج كثيرة في الجامعات الأمريكية بشكل خاص، كما وأنشئت دورة صيفية لها مكثفة - شأن لغات عالمية أخرى - في كلية ميدلبري للغات في ولاية فيرمونت، وانسجاما مع هذا الاتجاه خُصصت المنح الكثيرة لتعلم العربية داخل الولايات المتحدة وخارجها - في البلاد العربية - وهناك الآن برامج مزدهرة عديدة في القاهرة وتونس وفاس وصنعاء ودمشق، كما أن هناك برامج صيفية مشتركة بين جامعات أمريكية وجامعات عربية ، كالبرنامج المشترك بين جامعتي اليرموك وفيرجينيا. ورغم أن هذا الاتجاه الجديد في تدريس العربية يشكو من بعض نواحي القصور - وخاصة بالنسبة لطلاب الحضارة الإسلامية الكلاسيكية - فإن فيه منافع عدّة، ليس أقلّها إضفاءً الحيوية على الحقل، وتوسيع جمهور المهتمين به، وفتح المجال أمامهم للتعرف على البلاد العربية ولإقامة العلاقات مع أهلها، أو بالأحرى لإعادة إقامة العلاقات مع أهلها، تلك العلاقات التي أصيبت بالفتور الشديد في فترة ما بين الحربين العالميتين، وأنتجت جيلاً من الباحثين لا يعرف العربية إلا كلغة مكتوبة ولا يعرف سوى القليل عن أهلها، وذلك خلافاً للتقاليد الأولى التي قام عليها حقل الدراسات العربية والإسلامية في القرن السابق .

(د) ومن المهم أن أشير قبل أن أختم هذه الفترة إلى بعض المستجدات في الحقل تبعاً للمستجدات في العالم المعاصر . مثل الكمبيوتر الشخصي ، وقد لحقه الحقل - وإن ببطء - بإنتاج البرامج الخاصة باللغات الإسلامية،

وببرامج أخرى تحتوي على معاجم مفهرسة للقرآن الكريم وللحديث النبوي الشريف إضافة إلى مشروعات أخرى يجري العمل فيها . وقد فتحت شبكة مجالات عدة أمام العاملين في الحقل ، وهناك الآن في فرنسا وفي أسبانيا الإعداد لبرنامجين يضمّان لوائح موحّدة للتراجم المنشورة في عشرات كتب الرجال والتراجم العربية، إلا أن هذا العمل الجبّار قد يحتاج إلى المزيد من الخبرات والوقت قبل أن يرى النور، ورغم أن الكمبيوتر يحتلّ مركز الصدارة في إنتاج العالم المعاصر ، فإنّ الميكروفيلم والميكروفيش لا يزالان لهما قيمة مهمة، ولعل من أفضل ما جدّ في هذا المجال إنشاء مركز دولي للتصوير بالميكروفيلم كل الأطروحات للماجستير والدكتوراه التي تنجز في الولايات المتحدة وكندا في مدينة آن آربر (University Microfilm International) ، ومنها الرسائل الجامعية في الدراسات العربية والإسلامية ، وهكذا بات من الممكن الآن بشكل أفضل من السابق الاطلاع على ما يكتب من الرسائل الجامعية في مختلف الجامعات وعلى الحصول على نسخ منها في زمن قصير جداً .

***

أودّ أن أخرج مما سبق قوله بأننا إذا نظرنا إلى حقل الدراسات العربية والإسلامية في الغرب نظرة هادئة لوجدنا أنه حقل عريق قد أسدى خدمات جمّة للحضارة الإسلامية ، وأن نيله مرتبة المرجعية في دراسات تلك الحضارة لم يتمّ إلا بعد أن بذل العاملون فيه جهوداً مضنية – عبر الزمن المتطاول – في أشكال متعددة من البحث العلمي ، من التأليف والتحقيق والترجمة والفهرسة وغير ذلك ، فهي مرتبة قد نالها عن جدارة واستحقاق ، ولئن أسعفت الحقل الظروف السياسية في أوروبا من ناحية والبلاد الإسلامية من ناحية أخرى في القرن التاسع عشر وأول القرن العشرين –فإنّ هذه الظروف وحدها لا تفسّر كل إنجازاته ، كما لا تفسرها وحدها الظروف الحضارية التي عاشها الغرب – وما يزال – والتي جعلت اليدَ العليا في رسم الأنماط الحياتية في العالم كله تقريباً للحضارة الصناعية العلمية الحديثة – ابنة الغرب الكبرى. وإنما يعود الفضل الأكبر فيما تمّ إنجازه في هذا الحقل هناك إلى صلابة البناء الفكري

والحضاري والمنهجي الذي انبنى الحقل عليه في الأساس ، ثم إلى انتحائه المنحى المؤسسي في العمل منذ وقت مبكر ، وإلى وعي العاملين فيه للحاجات المستجدة في حقلهم وتلبيتهم لهذه الحاجات ، ثم إلى مرونتهم في مواجهة التغيّرات الحادثة في العالم من حولهم مؤخراً ، وكل ذلك مما تحدثت عنه في كلمتي قبل قليل .

كيف نتعامل - نحن العرب والمسلمين - مع هذه المرجعية التي تنافس مرجعيتنا في دراسات حضارتنا وتراثنا ؟ إنني أرى أن ذلك يتمّ بوسيلتين . **الأولى** أن نحتفظ بثقتنا بأنفسنا وقدرتنا على أن نقدم للعالم كله إنتاجاً رفيع المستوى عن هذه الحضارة. أقول هذا - وأنا مقتنعةً به كامل الاقتناع - ليس لمجرّد أننا أبناء الحضارة هذه - فالمرجعية العلمية كما سبق أن قلت لا تورث وراثةً ، ولكن لأن لدينا طاقات بشرية هائلة ، والعلم والوعي بأهمية العلم يزداد في صفوف أبنائنا ، والظروف السياسية التي مررنا ونمر بها - بما أحدثتها من تغييرات اجتماعية- قد جعلتنا نعي بشكل أقوى أهمية أن يكون للمرء والجماعة هوية واضحة لا لبس فيها . ثم إننا خير الناس في معرفة لغتنا ، وأقدرهم على فهم مستعصيات نصوصها ، ثم على أن ندلف إلى ما وراء تلك النصوص لاستيعاب بناها ، وتحديد رموزها ، وتصوير أنماط تحرّكها وإننا لئن فعلنا ذلك - كلّ في مجال اختصاصه - في الشعر والنثر والتاريخ والفقه والأصول والكلام والفن المعماري والعلوم وغيرها - وتوصلنا فعلاً لاكتشاف كل ذلك - لكان لنا أن نؤكد مكانتنا وأننا أصحاب مرجعية قد اكْتُسِبَتْ بالعمل المتميّز الدؤوب عبر السنين .

الوسيلة الثانية التي نتعامل بها مع مرجعية الغرب في دراسات حضارتنا أن نستفيد من تجربته الناجحة ونأخذ عنه ما يمكّننا من تقوية أنفسنا في مرجعيتنا ، وإن قيامنا بذلك لَيُعَدُّ علامة قوة لا علامة ضعف ، ويكفي أن نتذكر أن الحضارة الإسلامية إنما وصلت إلى أوج سموقها حين وعت إمكانات غيرها واستوعبته محوّلةً إياه إلى ما يفيدها وينسجم وقوالبها . وفي هذا المجال أرى أنه لابدّ لنا من أن نعتني عناية خاصة بتدريس اللغة العربية في مدارسنا ، إن التمكن في اللغة مفتاح كل محاولاتنا . ولا بدّ لنا أيضاً إذا شئنا أن نقود العالم الإسلامي في الدراسات الإسلامية أن ندرّس في جامعاتنا الفارسية والتركية على الأقل - كما يفعل

الغربيون – وذلك للطلاب المتخصصين في تلك الدراسات . كذلك أرى أن تنشأ في الجامعات مراكز لدراسات الحضارة الإسلامية ، كما هو الحال في معظم الجامعات الكبرى في الغرب ، حيث يصبح التكوين العلمي للطالب في الدراسات العليا شاملاً للجوانب المختلفة من إنتاج تلك الحضارة ، فيحضر دروساً في الأدب والتاريخ وعلوم القرآن والفقه والكلام والعلوم الطبيعية والفلسفة ، إضافةً إلى الآداب الفارسية والتركية ، قبل أن يذهب إلى تخصصه الضيق في حقلٍ معيّن من هذه الحقول ؛ وما يحدث الآن في جامعاتنا من تخصص ضيق طوال سنوات الدراسة العالية من شأنه أن يحدّ من الرؤية الحضارية لدى الطالب ، وينتج في النهاية علماء لا يقدرون على التأثير الكبير في العالم الجديد . وعلى مسألة المنهج أن تحتل المكانة العليا في الاهتمام في برامجنا الجامعية ، فهي أحد أعنف الجوانب في بحوثنا العلمية فيما هي أقواها لدى الغربيين؛ وفي هذا لا مجال أرى أن يتم تدريس المنهج على المستويين النظري والتطبيقي ، وأن يكون التدريس مكثفاً ومرفقاً بنماذج جيّدة للتعلم والمقارنة ، ولا بأس – بل لعله من المفيد أيضاً– أن تنشأ دروس خاصة عن حقل الدراسات العربية والإسلامية في الغرب: أصوله ومناهجه ورجاله، فلا يجوز لطلابنا ألا يعرفوا هذا الجانب من الفعالية في الحقل في عالمنا الصغير اليوم ، غير أن أهم من ذلك أن يقرأ الطلاب بعض النتاج الغربي من الدراسات عن الحضارة الإسلامية ، وهذا يعني أن يكونوا متمكنين من قراءة أكثر من لغة أوروبية، وهذه ناحية نشكو فيها نحن ضعفاً كبيراً ظاهراً للعيان ، ومن شأنها أن تؤخر أي جهد نقوم فيه باتجاه توحيد المرجعية العالميــة في حقلنا . إن معرفة الإنجليزية معرفة جيّدة ، ومعرفة الألمانية والفرنسية معرفة كافية لقراءة البحوث لهو أمر غاية في الأهمية ، ومن دونه لن يمكننا أن نتعرف على ما يصدر في العالم من دراسات ، ونظل نكرر الأقوال نفسها وندرس الموضوعات التي درست من قبل، أو نَظُنّ أننا توصلنا إلى نتائج جديدة فيما غيرنا قد توصل إليها قبل زمن طويل ، ولا أبالغ إن قلت – بناءً على ذلك – إن معرفة اللغات من مفاتيح تقدمنا العلمي في المستقبل .

ومن الأمور التي يجب أن نفيد منها في تجربة الغرب في الدراسات العربية والإسلامية الاتجاه نحو المؤسسة في العمل العلمي ، فالمؤسسية عامل من أهمّ

المستوى البشري ، فلا يستقبلون هم طلابنا وحسب بل نستقبل طلابهم أيضاً ، وندعو أساتذتهم ويدعون أساتذتنا للتدريس فترات تتراوح بين الفصل الدراسي والسنة الدراسية ، ومما يسعف في هذا المجال أن ندعم التعاون على المستوى المؤسسي فنقوم بدعم من «الأخوة» بين جامعاتهم وجامعاتنا ، وذلك أمر صعب لكنه ليس مستحيلاً ، والثمار المرجوة منه تستحق صرف ما يحتاجه من الجهد والوقت ، ولعل خير أشكاله أن تُنشأ أخوة حقيقية علمية بين جامعتين تتميز كل منهما بفرع معيّن من دون الفرع الذي تتميز به الجامعة الأخرى ، فتعود العملية من ثم بالفائدة على كلا الطرفين ، وبذلك يتشجعان في محاولة تجاوز العقبات القائمة في سبيلها ، وهناك وسيلة أخرى للمشاركة الفعّالة من جانبنا فيما يجري في حقلنا في الغرب ، وهي تمويل الكراسي لدراسة الدين الإسلامي في كبرى الجامعات هناك ، فإن هذا الفرع من الدراسات الإسلامية في الغرب ما يزال محدوداً مفتقراً إلى الخبرات العالمية ، ولعله أن يكون لنا دور مؤثر فيه إذا ما أقدمنا على تيسير سبيله ، شأننا في ذلك شأن الجماعات الأخرى التي يهمها أن تستكمل دراسات حضاراتها في الغرب . وبعد ، فإن الاشتراك مع الغرب في بعض المشروعات الكبيرة الحيوية الطويلة الأمد ضروري ولما تتطلبه هذه المشروعات من تنوع في الخبرات والتجارب واللغات والتقنيات ، وفي ذهني الآن منها مشروع المعجم التاريخي للغة العربية بالاتصال المباشر عبر الإنترنت، وهو مشروع لابد أن يكون مؤسسياً منذ بدايته واسعاً في قاعدته ، وممثلاً لقمة يمكن أن يؤدي إليه التعاون البنّاء بين الشرق والغرب . وهناك مشروعات أخرى يمكن أيضاً القيام بها بتعاون علماء الشرق والغرب تتعلق مثلاً بمسح الآثار الإسلامية في بلادنا (وهناك عدد منها قد نُفّذَ أو هو قيد التنفيذ الآن) ثم مشروعات أخرى تتعلق بتوضيح دور العلوم الإسلامية ، من طب وفلك وحيوان ونبات وغير ذلك ، في تلك الحضارة مما لا نزال لا نعرف عنه سوى القليل .

إن المهمة المطلوبة منا كبيرة ، لكن الهمة أيضاً كبيرة ، والأمل كبير ، بمستقبل مضيء مشرق للدراسات العربية والإسلامية في العالم الجديد .



النص، الوعي، الواقع: نحو نظرية معاصرية تأويلية

محمد جمال باروت(*)

في كتابه «عيال الله: أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وبالآخرين» يحلّ المفكر الإسلامي محمد الطالبي إحدى أبرز إشكاليات العلاقة ما بين النص المقدّس ممثلاً هنا بالنصّ القرآني و بين المصلحة والواقع، حين يقول: النصّ مقدّس والتأويل حر»[1]. يمكن إدراج هذا الفهم لإشكالية العلاقة ما بين التأويل والنص في فضاء نظرية هيرمينوتيكية (تأويلية) للنص تتخطى حدود النظرية الفقهية البيانية كما تبلورت في التاريخ الفكروي الإسلامي، فالعلاقة مابين التأويل (الحر) والنص(المقدّس) تنبني هنا على مايمكن تسميته بلغة رولان بارت بـ«ذاتية النصّ» أو «ذاتيّته النصيّة».

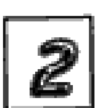
تميّز هذه الذاتيّة النصيّة كل النصوص «العليا» إذا ما جاز التعبير وفي مقدمتها النصوص المقدّسة، وهو مايفسّر ارتباط النظرية الهيرمونيتكيـــة (التأويلية) تاريخياً بـ«تفسير النصوص المقدّسة». والمقصود هنا بالتفسير ليس المعنى الفقهي الكلاسيكي الذي يتبادر إلى الذهن والذي يقابل «التأويل» في ثنائيات الوعي القار بالنصّ القرآني بـ«المتشابه» و «المحكَم» أو بـ«الظاهر» و «الباطن» في النص القرآني، بقدر ماهو عمليةٌ أو صيرروةٌ قرائيةٌ تمضي من ظاهر النص إلى مايجاوزه. ولقد رسّخت

* كاتب ومفكر من سوريا .

السنيّة الإسلامية في التاريخ الفكري الإسلامي مفهوماً «ظاهرياً» للنص يختزله إلى مستواه التركيبي وليس التحويلي والتوليدي الذي لايمكن أن يظهر إلا في عملية القراءة التأويلية بقدر ما أنّ «المتشابه» القرآني قد أفسح المجال أمام طلاقة القراءة الهيرمونيتكية(التأويلية) التي تمّت بواسطة الوعي العِرفاني الأفلوطيني المحدَث، وشكّلت الإطار المعرفي لنشوء الكثرة الكاثرة من الفرق الإسلامية في التاريخ الإسلامي، إذ تكوّنت هذه الفرق جميعها في الفضاء الفسيح الذي يتيحه تأويل النص القرآني بحكم ثراء ذاتيّته النصيّة.

لقد عبّر ذلك عن خصوبة الهيرمونيتيكا الإسلامية نفسها بقدر ماعبّر عن عمق الاحتمالية القرائية لها في عملية التأويل. ولقد كان من شأن ذلك أن يفضي إلى احتمال ثورة لاهوتية إسلامية آلت بدورها إلى مدونات مؤسسية وطرائقية وطقسية مغلقة أو ساكنة. غيرَ أن الصراع القرائي على النص وإنْ كانت مفاعيله أو بكلامٍ أوضح وظائفه سياسيةً- اجتماعيةً تتصل بإشكاليات السلطة والقوة، كشف عن مدى إمكانية ممارسة النص القرآني وجعله في صيرورة إنتاجية مستمرة تتخطى حدود الفهم الفقهي لظاهره، وهو مايسميه بعض منظّري نظريةِ التلقي الحديثة بـ«صيرورة القراءة»[٢]. لكنّ نظريةً تأويليةً للنص القرآني تتجاوز ثنائية الفقهي الظاهري البياني للمحكم/ العرفاني الباطني للمتشابه ماتزال غائبةً وإن كانت هناك بعض الجهود الثمينة التي تعمل في هذا الاتجاه مستفيدةً من استثمار الفتوحات المنهجية الحديثة مابعد البنيوية في تخطي المفهوم السكوني البنيوي للنص إلى المفهوم الديناميكي الحركي. ويمكن تكثيف هذه الجهود من زاوية علاقتها بقرائية النص القرآني او بذاتيته النصية وفق مصطلح رولان بارت بأن النص القرآني (وينطبق ذلك عموماً على النصوص المقدّسة كلّها التي تتميز طبيعتها بشعرية عليا على حدّ تعبير جون كوهن في كتابه عن الشعريةً) كلام يصدر عن ذاتيته النّصية التي تجعل منه في علاقة المرسل الإلهي- المتلقي البشري دائم الإنتاج لأنه مستحثٌ بشدة، ودائم التخلّق لأنه هو في شأن ظهوراً وبياناً، ومستمرٌ في الصيرورة لأنه متحرك، وقابلٌ لكلّ زمانٍ ومكان، لأن فاعليته متولّدةٌ من ذاتيته النصيّة[٣]. ووفق هذه المنطلقات يغدو النص في النظرية التأويلية الممكنة بمثابة اللغة عند دوسوسور مقابل

الكلام الذي يقوم به الإنجاز اللغوي التأويلي أو القرائي التفاعلي، أو بمثابة الكفاية مقابل الإنجاز بمصطلحات تشومسكي في نظريته الوصفية والتحويلية للنحو. ويفتح هذا التمييز الباب أمام القول بالقراءة كعملية تحويلية للنص المقروء الذي يقوم هنا على نوع من الاقتصاد العلامي، فهو لايدرج على سطحه إلا مايعتبره ضرورياً لاتساقه الخطي، ولذلك فهو يتميز بنوع من الدينامية التواصلية مع القارىء بحيث ينتظر من هذا الأخير المبادرة التأويلية الملائمة، ويسعى هو نفسه إلى استقطاب القارىء ودعوته إلى الانخراط في عالم النص عبر طرائق خطابية وقولية وبلاغية تساعد القارىء في تحيين البنيات وتأويلها[4]



لقد حدث في تاريخنا الفكري الإسلامي أن تغلّب الفقهي على الهيرمونيتكي اللاهوتي أو التأويلي بالمعنى المحايث للنصوص المقدّسة، بل قام نوع صلبٌ من الثنائية مابينه وبين الفهم التأويلي.كان علم أصول الفقه يمثّل هنا أحد أهم إنتاجات الحضارة الإسلامية على المستوى العلومي أو الإبيستمولوجي من زاوية أنه يحكم بقواعده طريقة إنتاج الأحكام التفصيلية. وهذه الأحكام بنيت على علم أصول لها هو علم أصول الفقه، وهو ما ميّزها عن القانون في الحضارات الأخرى ما قبل الحضارة الحديثة. ويترتب بموجب علم أصول الفقه على كل قاعدة أصولية، فقهٌ أو حكم شرعي عملي بقدر مايعني في طريقة معاكسة استنباط الأصول أو القواعد الإبيستمولوجية من الأحكام الفرعية، نظير استنباط الأصوليين الحنفيين قواعدهم الأصولية من أحكام الإمام أبي حنيفة النعمان الذي لم يقم بتصنيف أصوله وتقعيدها على غرار ما قام به الإمام الشافعي.

إن علم أصول الفقه يُعنى بموجب ذلك بإنتاج الأحكام الشرعية العملية دون غيرها من أحكام اعتقادية، ومن ثم فإن مجاله غير المجال الاعتقادي الكلامي اللصيق بالمجال التأويلي. فهذا هو ذا أبو حامدالغزالي يقول في المستصفَى: إنّ الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية الثابتة لأفعال المكلّفين خاصةً، حتى لايطلق اسم الفقيه

على متكلّم وفلسفي ونحوي ومحدّث ومفسّر، بل يختص بالعلماء بالأحكام الشرعية الثابتة للأفعال الإنسانية كالوجوب والحظر والإباحة والندب والكراهة، وكون العقد صحيحاً وفاسداً وكون العبادة قضاءً أداءً وأمثاله[5].

لقد أدّى جمود علم الفقه طرداً مع «إغلاق» باب الاجتهاد، وازدياد الاتباعيّة في الفكر الإسلامي إلى أن يتوسط الإنتاج الفقهي بين المسلم وبين النص، بحيث غدت الشريعة أقوال الفقهاء وأقوال الفقهاء هي الشريعة[6]. ولم يكن ذلك ممكناً لولا أن النظرية الفقهية للنص قد اضطلعت بوظيفة نظرية معرفية بالنص نفسه، واختزلت هذا الوعي إلى حدود الوعي الفقهي الذي يمثل جانباً من جوانب منظومة الوعي الإسلامي، وبمعنى آخر غدا الوعي الإسلامي بالنص وعياً فقهياً، أسبغ القداسة فعلياً على الإنتاج الفقهي، مع أنه إنتاج بشري بحت ليست له أي قداسة في المنظور الديني، ويمثل الشق التاريخي من التشريع لا أكثر ولا أقل، والذي يتميز بتغيره وحينيته وبخصائصه الوظيفية. بل إن هذا الوعي الفقهي أخذ يحكم الوعي الاعتقادي، مزيحاً الوعي التأويلي جانباً عن منظومة التفكير الإسلامي، وبهذا المعنى شكّل الفقه المنتَج منظومةً كهنوتيةً بالمعنى الاعتباري للكهنوتية وليس بالمعنى التجسيدي بالضرورة، أي منظومةً تتوسّط بين المسلم والنص، ومن ثَمّ بين المسلم والله. وهذا التحول جزء من أنتروبولوجية الإسلام أي الإسلام كما يمارسه المسلمون وليس جزءاً من طبيعته اللاهوتية التي تنفي أي توسطٍ اعتباريٍ أو مشخصن بين المسلم والله.

لكن عملية إزاحة الوعي التأويلي وبالتالي إيقاف الذاتية النصية القرآنية عن الحركة لصالح ترسيمات فقهية حلّت فعلياً مكان النص الذي يتجاوزها ويتجاوز بحكم ديناميانه كل قراءاته، ليكون دائم المقروئية والتحيين، لم يكن ممكناً لولا أن الوعي الفقهي قد فرض آلياته المعرفية على الوعي الإسلامي.

وبمعنى آخر لم تكن المعارضة ممكنةً ما بين التفسير والتأويل التي يتميز فيها الفقيه عن الكلامي والتأويلي في اعتنائه بالأحكام العملية، لولا أنّ التصورات العقدية أو القصدية القرائية قد أثرت في نظرية المعرفة الإسلامية بالنص أو في أدنى حد في الوعي به. فالتصورات الكلامية تحكم طريقة الوعي الفقهي حتى وإن استقلّ

هذا الوعي ذاتياً عن الوعي الكلامي أو الاعتقادي. ومن هنا استخدم المتكلمون الأشاعرة قواعد علم أصول الفقه في مجال العقيدة أو أصول الدين، بشكلٍ غدا فيه هذا التأسيس حاسماً في تحديد الصورة النهائية للكلام الاعتقادي الإسلاميّ، فكان مافعله الأشعري في الحقل الإسلامي السني لأصول الدين(العقيدة) نظير ما فعله الشافعي في حقل أصول الفقه(الشريعة).

لقد خضع أقطاب المتكلمين هنا في إطار سيادة الوعي الفقهي إلى قواعد الأصوليين ومعاييرهم الإبيستمولوجية البيانية والتفسيرية والقياسية النصية التي تجوّف النص من ذاتيته التوليدية والتخلقية والديمومة والصيرورة، أي تجوفه من قابلياته التأويلية، وغدت أصول التفكير العقدي محكومةً بأصول التفكير الفقهي وقواعده،وأدى ذلك إلى تحويل التأويل نفسه إلى شكل من أشكال التفسير البياني. فما هو قياس أو استدلال تمثيلي أو قياس الفرع على الأصل في النموذج الأصولي هو قياس الشاهد على الغائب في النموذج الكلامي الذي يفترض الوعي التأويلي. وهذا القياس هو مِن أضعف أنواع الاستقراء معرفياً، فطاقته الاستكشافية محدودة ؛ لأنها مقيّدةٌ بمثال سبق على حد تعبير الإمام الشافعي. والطامة الكبرى تكمن هنا في تقييد الوعي الفقهي للوعي الإسلامي على مختلف جوانبه، من حيث اختزاله لقواعد التفكير عامةً وليس لقواعد العلم بالأحكام وحدها.

إن القياس الفقهي لايثبت حكماً بل يكشف حكماً ثابتاً للمقيس(الفرع) من وقت ثبوته للمقيس عليه(الأصل) لوجود علّة الحكم فيه، كما هي في المقيس عليه. وغاية ما في الأمر أن ظهور الحكم في المقيس تأخر إلى كشف المجتهد عن علّة وجود الحكم، وبيان اشتراك المقيس والمقيس عليه فيهما، فيظهر أن الحكم فيهما واحد(٧) وبلغة عبد الوهاب خلاف: «القياس مظْهِرٌ لامثبت» فـ«لايثبت ولا يضع حكماً في الفرع من عنده، وإنما يظهر أن حكم الأصل الذي ورد فيه النص ليس مقصوراً على واقعة النص، وإنما هو حكمٌ فيها، وفي كلّ واقعة تحقّقت فيها علّته»(٨). ليست الأحكام هنا إلا نصاً أو حملاً عليه بالقياس في ضوء آلية قياس الفرع على الأصل التمثيلية.

لايفارق حكم الفرع هنا حكم الأصل لأن أثر القياس هو تعدية الحكم من محلّ إلى محل. بكلامٍ آخر القياس في نظرية النموذج الأصولي للنص هو تفسير للنص

وفق قواعد النموذج وليس وفق ما يتيح النص من إمكانات قرائية أخرى، ولا يعدو التفسير التمحور حول وسائل فهمه وبيانها أكثر من التمحور حول مقاصده. ومع أن ابن تيمية قد تميز نسبياً بتخطي المسالك اللغوية الضيقة للعلل، وأخذ المقاصد بعين الاعتبار في استدلاله التمثيلي، فإن تصوره لـ«القياس الحق» أو «الصحيح» لا يعدو قياس الطرد (الجمع بين المتماثلين) وقياس العكس (التفريق بين المتخالفين)، أي أن العلة تعمل طرداً وعكساً. فالقياس الفاسد هو -تبعاً لذلك- الذي لا يتحقق فيه التماثل في العلة.

لقد تحول الوعي الفقهي إلى وعي شكلي يضحّي بمقاصد الشريعة وحكمتها، فهناك وَظَّفَ عبد الله دراز - ركنين لاستنباط أحكام الشريعة هما: علم لسان العرب وعلم أسرار الشريعة ومقاصدها. ولقد انشغل الأصوليون بالركن الأول في حين « أغفلوا الركن الثاني إغفالاً»[9]. إن تهميش المقصد قد كان بحكم آليات الوعي الفقهي والنموذج الشكلي القياسي الذي يحكمه، ومن هنا لم يعد المقصد يرد في النموذج الأصولي إلا عبر إشارة في باب القياس عند تقسيم العلّة بحسب مقاصد الشارع، وبحسب الإفضاء إليها، ويصبح المقصود هنا تابعاً إلى القياس في إنشاء الأحكام الشرعية العملية[10]. وهو ماسبق لمحمد أبي زهرة أن لاحظه حين أشار إلى أن علماء الأصول منذ الشافعي لم يتجهوا إلى بيان المقاصد بقدر ماوقفوا عند الوسائل[11] التي باتت تُطْلَبُ لذاتها وليس لماوراءها، فيرى الطاهر بن عاشور في ضوء مفهومه للمقاصد كعلم أصولي جديد «أنّ معظم مسائل أصول الفقه لاترجع على خدمة حكمة الشريعة ومقصدها، ولكنها تدور حول مصدر استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع بواسطة القواعد» ومن هنا أدّت عبادة الوسائل على حساب المقاصد إلى وضع النموذج الأصولي في مواجهة المقاصد نفسها، ومن ثم تعطيل النص عن مقاصده.

لم يعد ممكناً حل مأزق النموذج الأصولي وأزمته باتت مزمنةً من دون إعادة تأسيسه من جديد على أساس المقاصد الكلية للشريعة التي يمكن إدراجها في إطار نظرية عامة لتأويل النص القرآني في إطار عالم متغيّر على أساس تحقيق المصلحة التي يفترض بها أن تشكل رحى التشريع الإسلامي. فالتأويل في ضوء المصلحة هو

من أهم أبعاد هذه النظرية المدعوة إلى السيادة، والتي ينطلق فيها فهم النص من وعيٍ جديدٍ هو الوعي المقاصدي. وهو ما يربط ما بين التأويل والاجتهاد من ناحية أن «التأويل هو من صميم الاجتهاد بالرأي المستند إلى المناهج الأصولية، وهو صرف المعنى اللغوي الظاهر المتبادر إلى معنى آخر، بالاستناد إلى دليل من نص قاعدة عامة أو من حكمة التشريع، يجعل المعنى المؤوّل راجحاً بالدليل»(١٢). وهذا الرأي هو لفتحي دريني وأهميته أنه يضع النظرية الفقهية في إطار النظرية التأويلية أو يعتبر النظرية الفقهية مجرد مصدر من مصادر النظرية التأويلية، بما يكشف عن انحياز الدريني إلى مدرسة الاجتهاد بالرأي الذي يدخل التأويل بحسب المصلحة والتطور الثقافي والعرفي في صلبها، هو ما يوضحه بقوله: «والتاويل من صلب الاجتهاد بالرأي في نطاق النص، بما هو جهد عقلي ينصب على تفهم المراد من النص لا على ضوء ما يوحي به من منطق اللغة في معناه الظاهر»(١٣) ويقترب الدريني في ذلك من نظرية المقاصد الشرعية في طرحها الجديد في إعادة الاعتبار للوعي التأويلي في فهم النص وممارسته وإنتاجه.

إن التأويل في إطار وعيٍ مقاصدي تأويليٍ جديدٍ بالنص - يمكنه أن يحلَّ عقبات ما يسميه رضوان السيد بعدم قدرة النظرات التجديدية المعاصرة على التحرك إلا في غير مجالات الجزئيّات(١٤). ومن ثم اعتماد وسائل استدلال مستقلة في ضوء الاجتهاد المطلق بالشرع، بما في ذلك تخصيص عام النص وتقييد مطلقه ، أو تأويل ظاهره أو إيقافه عن العمل، ولقد وقع فقهاً وتاريخاً ومصلحةً في عهد المسلمين الأوائل. فالتأويل هنا لايخص غير الواضح الدلالة مثل «الخفي» و «المشكل» و«المجمل» و«المتشابه»، بل يشمل أيضاً ماهو واضح الدلالة بأقسامه المعروفة مثل الظاهر والنص اللذين يقبلان التأويل، إذ إن إغلاق التأويل حتى في الظاهر والنص «قد يؤدي إلى البعد عن روح التشريع والخروج عن أصوله العامة وإظهار النصوص متخالفةً»(١٥). وإن تخصيص العام هو من أوضح أشكال التأويل أي من أوضح إخراج اللفظ عن ظاهر معناه إلى معنى آخر يحتمله ولو من بعيد، أو تستدعيه ذاتيته النصية، أو تستدعيه المصلحة. عن المصلحة التي يفرضها الواقع تغدو هنا من أهم طرق الدلالة، ومن ثم التخصيص بوصفه شكلاً من أشكال التأويل - يكون بأدلة

معينة تنتمي برمتها إلى حقل المتغير في الواقع مثل العقل والعرف والمصلحة وروح التشريع ومقاصده، بما في ذلك قيادة التخصيص إلى نسخ النص فعلياً، مع أنّ المنتمي إلى الفضاء التأويلي الإسلامي يقول انسجاماً مع فهمه لقداسة النص وحرية التأويل: إنّ هذا ليس نسخاً بل هو بيان للمراد من العام أو المطلق، مع أنه نسخ من حيث إن النسخ في أصغر تعريفاته رفع للحكم بعد ثبوته. وبالنسبة إلى المسلم غير الملتزم أو غير المسلم قد لا يعني ذلك شيئاً لكن بالنسبة إلى من أرادوا ويريدون أن يعيشوا بحسب الإسلام فإن العطل ليس في دينهم بل في كوابح فهمهم له. وحين يفهمون النص مقاصدياً ستضيق الفجوة بينهم وبين غير المسلمين على أساس رسالة الانتماء الإنساني التي تشكل جوهر النص.

---

(١) محمد الطالبي، عيال الله: أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وبالآخرين، دار سراس للنشر، تونس، ١٩٩٢، ص ١٣٧.

(٢) قارن مع أحمد بوحسن، نظرية التلقي والنقد الأدبي الحديث، في نظرية التلقي: إشكالات وتطبيقات، مجموعة باحثين ونقاد، جامعة محمد الخامس، ١٩٩٣، ص٢١.

(٣) منذر عيّاشي، مقالات في الأسلوبية، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ١٩٩٠، ص١٣٧.

(٤) ميلود حبيبي، النص الإبداعي بين التلقي وإعادة الإنتاج، في نظرية التلقي: إشكالات وتطبيقات، مصدر سبق ذكره، ص ١٧٤.

(٥) أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، دون تاريخ.

(٦) سيد سابق، فقه السنّة ١٣/١، ج١، دار الكتاب العربي، بيروت، دون تاريخ.

(٧) عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه، مكتبة القدس، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٧٨، ص١٢.

(٨) عبد الوهاب خلاف، مصادر التشريع الإسلامي فيما لانصّ فيه، جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٥٥، ص ٢٢.

(٩) عبد الله دراز، من مقدمته لتحقيق: الموافقات في أصول الشريعة لأبي إسحاق الشاطبي، ص١٠-١١.

(١٠) عبدالله دراز من مقدمته لتحقيق الموافقات في أصول الشريعة (مرجع سابق) المصدر السابق، ص١١، قارن مع عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، دار المنتخب العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٤، ص ص ٤٦٩-٤٧١.

(١١) محمد أبو زهرة، الشافعي،ص٣٧٢-٣٧٣.

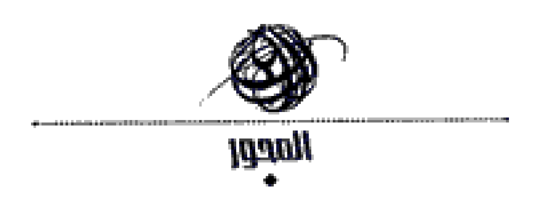
(١٢) فتحي الدريني، حول مفهوم الاجتهاد، مجلة المعارج، العددان ٤٤-٤٥ ، ٢٠٠٣، ص ٣٦٤.

(١٣) المصدر السابق، ص ٣٦٤.

(١٤) أورده قيس خزعل العزاوي، الفكر الإسلامي المعاصر، نظرات في مساره وقضاياه، دار الرازي، بيروت ١٩٩٢، ص٧٤.

(١٥) عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، دار القلم، الكويت، ١٩٨٣، ص ١٦٦.





جدلية العلاقة بين النص والواقع في الفكر الإسلامي

أحمد الإسماعيلي(*)

يلاحظ المتأمل في الفكر الإسلامي المعاصر أن عودة التاريخ لذاته التي يُنَظِّرُ لها علماء الفلسفة تكاد تكون مرئية على أرض الواقع ، فالتاريخ يكاد يعيد ذاته بصورة تشبه تلك الصورة التي وقعت في القرن الأول والثاني الهجري مذ انقسم العقل الإسلامي إلى تيارات إيديولوجية كان للجانب السياسي دور كبير في تشكلها إلى حد ما. بيد أن العوامل التي جزّأت العقل الإسلامي آنذاك تختلف اختلافاً كبيراً عن العوامل التي كانت وراء تعددية الفكر الإسلامي اليوم. حيث لم تكن إشكالية الذات والآخر، أو ثنائية التقدم والتأخر حاضرة في العقل الإسلامي الكلاسيكي[1] الأول بسبب الشهود[2] الحضاري لهذا العقل في البدايات التأسيسية الأولى له والذي استمر حتى نهاية الدولة العباسية... وظهور الدولة العثمانية. بعد هذه الحقبة الحرجة دخل العقل الإسلامي في متاهات عميقة لم يستطع الخروج منها إلا ومطارق القادم من الغرب تدّق نواقيس الخطر محدقة بالأمة الإسلامية من كل جوانبها ، فشكل ذلك انعطافاً تاريخياً بين الشرق والغرب أو بين الذات والآخر معلنا بداية نهاية الذات الحضارية وصحوة[3] الحضارة الغربية التي رمت بكل ثقلها في الشرق مفككة بنيته الفكرية والسياسية بعد أن تهيأت لها كل الدواعي

(*) باحث من سلطنة عُمان .

والأسباب.

نظر الفكر السلفي[4] إلى الغرب على أنه العدو الذي ينبغي أن نحذر منه ولا خلاص منه إلا بالرجوع إلى التجربة الأولى التي عاشها القرن الأول الهجري. إلى جانب إظهار القطيعة التامة مع الغرب[5]. وبالمقابل أراد الاتجاه الليبرالي أن يوجد لوناً من القطيعة مع التراث محاولا إسقاط تجربة الحضارة الغربية في الحضارة الإسلامية بكل تداعياتها وإفرازاتها واتجاهاتها مع تباين الجذور التاريخية والتأسيسية لكل منهما. يقول زكي نجيب محمود «الجواب الواحد الواضح لإنهاء التخلف والتحضر هو أن نندمج في الغرب اندماجا في تفكيرنا وآدابنا وفنوننا وعاداتنا ووجهة نظرنا إلى الدنيا وأن تكون مصر قطعة من أوروبا»[6]، ويقول أدونيس: «فما قيل وعمل في الماضي في مجال الثقافة ليس شيئا مطلقا يجب تكراره والإيمان به وإنما هو نتاج تاريخي أي نتاج يتجاوز التاريخ من حيث إنّه تعبير عن تجربة محددة لا تتكرر في مرحلة ما»[7] وهو بهذا الفهم لمادة التراث الذي ينطلق منه في كل تصوراته الأخرى يحدث نوعا من القطيعة المعرفية بين الماضي والحاضر وبين التراث والواقع الذي لا يستطيع أن يتحرك بمعزل عنه. ومن منظور آخر فإننا لا نؤمن بقدرة هذا التراث أن يستوعب الواقع بكل إفرازاته وإنما هي علاقة جدلية بين النص والتاريخ الذي يتحرك من خلاله. وبالمقابل يرى نصر أبو زيد «أن الرؤية التي يتبناها أدونيس للتراث تقوم على الهدم بدلاً من الارتباط. إن الارتباط بالتراث - خاصة في اتجاهاته المتقدمة - لا يعني إهمال الظروف التاريخية بل يعني الوعي بها . إن الفارق بين الارتباط الذي يقوم على الوعي والارتباط الذي يقوم على التقليد فارق جوهري / الوعي يدرك التمايز بين الماضي والحاضر في الوقت نفسه الذي يدرك فيه جدلية العلاقة بينهما . إنهما متمايزان متداخلان. أما التقليد فيحاول أن يكرر الماضي . الارتباط بالتراث القائم على الوعي يرى أن الماضي والحاضر متمايزان وجوديا ولكنهما متداخلان معرفيا بينما لا يميز الارتباط التقليدي بين هذين المستويين»[8].

يبدو أن الرؤية التي تنادي بضرورة وجود قطيعة تامة مع الآخر قد انتهت بحكم المثاقفة التي حدثت من الغرب تجاه الشرق إذ أصبحت العلاقة بينهما علاقة تفاعل وجدل بدلاً من قطيعة تامة فمحاولة إنكار الآخر اليوم وفرض قطيعة تامة معه لا

سيما في ظل عصر يتسم بالنظم المعلوماتية كما يذهب إلى ذلك الفكر السلفي هي محاولة تعسفية لقراءة أبجديات الواقع ومنطلقاته، في حين أن محاولة الفكر الليبرالي إسقاط تجربة الفكر الغربي بكامله على الفكر الإسلامي وإظهار قطيعة تامة مع التراث مع إنكار الصيرورة التاريخية لكلا التجربتين هو إقحام في غير محله بل تحامل على التراث وإنكار للذات .

فتقدم الغرب وقوّته يعود إلى أخذه بعوامل التقدم وأسبابه ، وليس كما ذهب بعض المثقفين الإسلاميين اليوم من أن الغرب تقدم بسبب أخذه الحضارة الإسلامية إذ لو كان الأمر كذلك لاستطاعت الذات العربية الإسلامية أن تتقدم أكثر منهم بحكم السبق الزمني ولكن الأخذ بأسباب الرقي الحضاري هو الفيصل في ذلك «فالتقدم الحضاري وأسباب الحياة والعمران مبذولة للخلق على السواء ومن يتمسك بأسباب العمران يبلغ غايته وهدفه بصرف النظر عن إيمانه وكفره ... فأنجع دواء لفتنة المسلم المتأخر بغيره المتقدم هو أن يعلم ذلك المسلم أنه ما تأخر بسب إسلامه ، وأن غيره ما تقدم بعدم إسلامه ، وأن السبب في التقدم والتأخر هو التمسك والترك للأسباب»[9].

وبذا فإن الذات بحاجة ماسة إلى الآخر بما يتوافق مع روح الشريعة الإسلامية ولا يتعارض مع الذات العربية وهويتها. «فالآخر الحضاري يتضمن مجموعة من الإنجازات والمكاسب التي لا غنى للإنسان عنها، وإنّ من الخطأ الاعتقاد بأن طريق تمكن الأنا الحضارية على الواقع الخارجي يمر عبر تدمير الآخر الحضاري لأننا نقف موقف الاحترام والتقدير من المنجزات العلمية والإنسانية الهائلة التي حققتها الحضارة الحديثة في هذا العصر[10] وهذا لا يعنى تهميش الذات أو ضياع الهوية بحيث لا تستطيع «الأنا» تطوير ذاتها وفق الإمكانات والقدرات المتاحة لها، بل إن فهم الآخر واستيعاب ما وصل إليه من تقدم هو مدخل لفهم الذات ومحاولة تلمس نقاط الضعف والخلل الذي أصاب العقل الإسلامي اليوم. يقول برهان الدين غليون: ينبغي ألا يكون تعلقنا بالعصر والحضارة حافزاً إلى تدمير ذاتيتنا وتهشيم أنفسنا والتضحية بمستقبلنا كجماعة إنسانية[11] وهذا جعل جورج طرابيشي يرى أن إشكالية نظرة الآخر إلينا ما هي إلا إشكالية زائفة أو هي إشكالية نفسية أكثر منها

إشكالية معرفية»(١٢). وهو بذلك يؤكد أولوية نقد الذات ومحاولة تشكيل التراث الإسلامي بما يتلاءم والواقع الذي نعيش. وهي نظرة لها أنصارها اليوم، ومن ثم فهو ينتقد بعض المفكرين لإعطائهم أهمية كبيرة لتغيير نظرة الآخر إلينا، ويقول: «إن الإشكالية الأساسية ليست هي نظرة الأخر إلى الذات بل هي قدرتنا على اتخاذ موقف نقدي من الذات، وهي منطقة لا يمكن الاقتراب منها بفعل التصور الموجود في مخيلة العقل الإسلامي الراهن من جراء تعالي المسلمات الفقهية على الزمن، وكأنها صالحة لاستيعاب الزمان والمكان مع أن هذه الصلاحية لا يمكن أن تتصور إلا في إطار الذكر المقدس وليس في فينومينولوجيا الوعي الديني»(١٣) بل إن كثيراً من دعاة الفكر الإسلامي اليوم يحاولون مصادرة إعادة التفكير في كثير من الرؤى والنتائج التي توصل إليها العقل الإسلامي في العصور الأولى. وهذا في حدّ ذاته يؤكد لنا أن هؤلاء يحاولون تغييب عامل الزمن من النصوص المؤسسة فضلاً عن تغييبها عن العقل الإسلامي الراهن، وما كان الاتجاه الذي اختطّه بعض المفسرين حول تفسير القرآن الكريم بالرأي إلا إحدى ركائز محاولة قراءة النصوص في ضوء الواقع أي إسقاط النصوص على الواقع المتغير المستمر، وما الأحكام المتدرجة التي جاءت تعالج موضوع تحريم الخمر إلا أكبر دليل على جدلية العلاقة بين النص والواقع المتغير. هذا بالإضافة إلى ظاهرة النسخ الموجودة في القرآن، فهي دليل آخر على وجود هذه العلاقة الجدلية، بل إن علّة نزول القرآن الكريم منجماً في ثلاث وعشرين سنة كانت تنبيهاً للعقل الإسلامي على أن الرسول ـ عليه السلام ـ إنما جاء يعالج واقعاً كان يعيشه في تلك الفترة المحددة إلى جانب المقصد الأسمى لهذه الرسالة وهو عالميتها وشمولها بحيث تكون صالحة ومُصلحة للزمان والمكان، فإشكالية اليوم ليست هي هل الإسلام صالح لكل زمان ومكان؟ فهذا أمر لا شك فيه، بل إن الإشكالية كما يراها الجابري هي ما إذا كان المسلمون اليوم صالحين لزمانهم أي قادرين على أن يعيشوا عصرهم.(١٤) ويتساءل الجابري حول كيفية التعامل مع هذا التراث بموضوعية وعقلانية حيث يقول: «كيف نتعامل مع هذا التراث بموضوعية وعقلانية؟ ونعني بالموضوعية جعل التراث معاصراً لنفسه، ونعني بالمعقولية جعله معاصرا لنا أي إعادة وصله بنا بمعنى جعل التراث معاصراً لنفسه

على صعيد الإشكالية النظرية والمحتوى المعرفي والمضمون الأيديولوجي الشيء الذي يتطلب معالجته في محيطه الخاص وهذا هو معنى الموضوعية ، وفي الوقت نفسه جعله معاصرا لنا بنقله إلينا ليكون موضوعا قابلا لأن تمارس فيه وبواسطته تنتمي إلى عصرنا وهذا هو معنى العقلانية[١٥].

إن التراكمات الفقهية، وبسبب استمدادها من النص الخالص قد اكتسبت مع الصيرورة التاريخية قداسة أوصلتها إلى أن تكون كالنص المؤسس من حيث الإلزامية وهو تناقض عقلي غريب أصاب العقل الإسلامي طوال فتراته التاريخية ، إذ كيف يمكن أن تكتسب اجتهادات فقهية عقلية - قد تصل في أحيان كثيرة إلى التضاد في الحكم لمسألة واحدة بين الإباحة والتحريم - ، كيف تصل إلى حد مجاراة النص المؤسس في إلزام الوعي العام بها مع أن الفقه ليس إلا مجموعة من الأحكام الناتجة عن احتكاك النص بالواقع ؟!

هذه الإشكالية لا تكمن في ذلك فقط بل تكاد تكون أوسع نطاقاً وهي تحميل الفقه الذي نشأ بفعل الاحتكاك الدائم بين النص والزمان ومكان المتحرك مرجعية إلزامية، بل خارقة للزمان والمكان بحيث أصبح غير منظور إليه إلا في إطار الفقه وليس العكس، وهو أمر وصل بالعقل الإسلامي اليوم إلى عدم القدرة على إعطاء الصورة الخالصة للإسلام بعيداً عن ملامسة الفقهاء للنصوص. ونحن لا نستطيع أن نقول بمنع هذه الملامسة، ولا هذا هو موضع انشغالنا في هذه القضية فذلك أمر لابد منه، وهو تبيان للأمة غير الواعية بمنهاجها الذي تسير عليه جملة وتفصيلاً. وإنما نعني عدم الفصل بين النص وأثره المترتب عليه من منظور العقل الفقهي ، وهذا هو الذي دعا عبد الجواد ياسين[١٦] إلى التساؤل: هل العقل الإسلامي الراهن في مجمله مؤسس على الفقه أكثر مما هو مبني على النص؟ بمعنى أنه يستمد الخلفية المرجعية من تلك المنظومة الفقهية المدونة التي لم تكن في ذاتها نصية بالقدر المطلوب مما سبب ذلك مسافة زمنية غير معلومة في ذاكرة العقل الإسلامي بين العقل الإسلامي الراهن والعصر الذي يعيشه، أي أن هناك خللاً في الانسجام التام بين اللحظة الزمنية والبعد المكاني الذي تعيشه الأمة وبين مناهج وطرائق التفكير لدى العقل الإسلامي الراهن اليوم، مما أدى إلى وجود قطيعة مع العقل المسلم.

إننا ينبغي ألا ننسى أمرًا آخر وهو أن الطاقات والإمكانات التي أودعها الله في النص المؤسس ليستمد منها صلاحيته عبر الزمان والمكان ليست موجودة في الفقه، رغم كونه منبثقاً منها. على أن الفقه الإسلامي لم يتولد من خلال النصوص المؤسسة فقط، وإنما كان للمؤثرات السياسية الناشئة في لحظته أثر كبير في ولادته وتشكله، ومن ثم إغلاق دائرة العقل الإسلامي في إطاره.

بيد أن مصدرية كل منهما هي التي جعلت من الأول خارقاً للزمان والمكان ومن الثاني مقيداً بل مؤطراً بالزمان والمكان. والغريب في الأمر أن القواعد الفقهية التي جاءت مناهضة للتقليد وداعية إلى النظر في النصوص المؤسسة بوصفها النبع الذي يستمد منه العقل المسلم منهاج الحياة وطرائق التفكير، كان لها - أي تلك القواعد الفقهية - حضورها في التراث الإسلامي منذ مرحلة التدوين وحتى يومنا هذا. بيد أنها على نطاق الممارسة العملية كان حضورها خافتاً بل كان التعصب للرأي هو الأكثر حضوراً عند من يمثلون الوعي العام.

إذن هناك نصوص مؤسسة للفكر الإسلامي يستمد منها صلاحيته عبر الزمان والمكان منسجمة مع الحراك الاجتماعي والواقع الزماني ، هي التي تؤسس للفكر مصداقيته عند الآخر إذا استطاع العقل الإسلامي أن يقدمها بعيداً عن الجدليات الأيديولوجية التي أفرزها التاريخ الإسلامي وبعيدة عن المعطيات السيكولوجية عبر تاريخه السياسي الذي أثر في حركتها ونمو فكرها بما يتطابق تماماً مع الذكر المقدس.

إن الإشكالية التي غيبها أو حاول أن يغيبها الفقهاء هي إقصاؤهم للنصوص المطلقة عن فاعليتها في الزمان والمكان، وكان الأجدر في هذه الحالة إقامة علاقة جدلية بين نص مطلق، وواقع متغير حتى يستطيع الفكر الاسلامي اكتساب عالميته بل أزليته. يقول نصر حامد أبو زيد: «وإذا كان النص في مفهومه الأساسي من حيث كونه وحيا انطلق من حدود مفاهيم الواقع فلا شك أنه في تطوره كان لا بد أن يراعي الواقع ولا يصح أن يكون هذا الفهم محجوجا بتصور أن الله لا يجوز عليه التغير وأن علمه الشامل يمنع من أن يحكم بحكم ثم يغير هذا الحكم. فالتغير صفة ثابتة في الواقع لازمة له من حيث هو حركة مستمرة سيالة دافقة»[١٧].

هذه المسألة دفعت العديد من المفكرين[١٨] إلى طرح إشكالية لم تكن تطرح من

قبل حينما كانت النصوص المؤسسة خالية من التراكمات الاجتهادية وهي: ما هو الإسلام؟ وهو سؤال تبدو فيه الغرابة، إذ كيف تستشكل ماهية الإسلام بعد خمسة عشر قرناً من الزمان على واقعيته، على مفكرين معنيين بتفكيك التراث الإسلامي وإيضاح عالميته.

إن غياب هذه النظرة[19] هو الذي جعل الأمة الإسلامية تتفكك إلى تيارات تتصادم وتتناحر، وتدّعي كل واحدة منها أنها تملك ناصية الحقيقة المطلقة وأن غيرها على باطل .

---

(١) كيف يمكن تحديد هذا العقل؟ أين يمكن القبض عليه؟ هل يمكننا تحديد نص معين أو كتاب معين يكون موجوداً فيه بشكله ومضمونه وآليته المكتملة الجاهزة؟ هذه الإشكاليات تعرض لها أركون في كتابه «تاريخية الفكر العربي الإسلامي» عند تناوله مفهوم العقل الإسلامي الكلاسيكي. ونحن لا يعنينا موقعة العقل الإسلامي زمنياً ولا مكانياً بقدر ما نعنى بإثارة بعض الإشكاليات التي تحاول إعادة قراءة العقل الإسلامي على امتداد تاريخه من ناحية وفي لحظته الراهنة من ناحية أخرى بعيداً عن التعددية الأيديولوجية للعقل المسلم التي أفرزتها الحيثيات التاريخية . ولا يهمنا قراءته على امتداد تاريخه بشكل مفصل لكل زمنياته فهذا يحتاج إلى مشاريع فكرية كبرى ، وإنما يهمنا الاتجاه السائد في هذا الفكر.

(٢) يفرق مالك بن نبي بين الشهود والحضور للأمة . حيث يرى أن الأمة لا يكفيها أن تكون حاضرة في الوجود ليتحقق لها الفعل بل لا بد من الشهود ، وهي كلمة تدل على ذات الفعل في التاريخ. انظر: مالك بن نبي ، مفهوم الثقافة ، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الراية للنشر .

(٣) لا يرتضي الجابري عبارة الصحوة الإسلامية بل يؤكد أن المسلمين اليوم هم بحاجة إلى التجديد وليس الصحوة فقط لإكمال مسيرة الحياة حيث يقول: «إن النائم الذي ينام ليلته ليصحو في الغد يستطيع أن يتابع مسيرة حياته كالمعتاد ... أما أهل الكهف أو من هم في معناهم فلا تكفيهم الصحوة لمتابعة مسيرة الحياة بل يحتاجون إلى تجديد عقولهم أولاً حتى يستطيعوا أن يروا الحياة الجديدة على حقيقتها» انظر: وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر.

(٤) ربما يختلط على بعض الناس عدم التفريق بين زعماء الإصلاح في الفكر الإسلامي وبين الفكر السلفي حيث يصنفون زعماء الإصلاح في إطار الفكر السلفي. وهم وإن كانوا يلتقون معهم في بعض الأفكار إلا أنهم كونوا اتجاهاً آخر عرف بالفكر الإصلاحي، وهو فكر يختلف في قراءته لأبجديات الحدث الفكري عن قراءة الفكر السلفي له وإن كانا متداخلين بعض الشيء.

(٥) هنا تلتقي رؤية الفكر السلفي مع رؤية بعض المفكرين المعاصرين أمثال الجابري وأركون وأبو زيد وفضل الرحمن وغيرهم . ففي حين يرى الفكر السلفي أن الشرع القديم - أي ما كان نتاج العصر الأول - ينبغي أن يرافق الصيرورة التاريخية بكل تداعياته في كل مراحلها، يري الطرف الآخر أنه ينبغي العودة إلى النصوص المؤسسة وقراءتها قراءة معاصرة. وقد توسع أركون في قراءته للنصوص مستخدماً المناهج والمفاهيم والرؤى الغربية. حيث يقول في كتابه «نافذة على الإسلام» «ففي حقل المعقولية الجديدة ينبغي أن يعاد فحص ظاهرة الوحي خارج التعريفات العقائدية التي ما تزال تصون القوة المحركة ذات الجوهر الأيديولوجي لما يدعى (الديانات المنزلة) حينئذ يمكن للتحليل المتعدد المناهج والمتبادل المناهج لظاهرة متعددة الوجوه والوظائف أن يبلغ التخيل الأصلي المشترك بين مجتمعات الكِتاب والكتاب». انظر: نافذة على الإسلام، ترجمة هاشم صالح ، دار الطليعة ، بيروت ، ط ١ ،

٢٠٠١م، ص٢٣ في حين توسع نصر أبو زيد في نقده للخطاب الديني من خلال أعماله ومنها : نقد الخطاب الديني ، مفهوم النص ، إشكاليات القراءة وآليات التأويل .

(٦) زكي نجيب محمود ، شروق من الغرب ، دار الشروق ، مصر، ص٢٥.

(٧) أدونيس ، الثابت والمتحول، بحث في الاتباع والإبداع عند العرب ، الكتاب الثالث ، صدمة الحداثة ، دار العودة ، بيروت ، لبنان، ط٢، ١٩٧٩م ، ص٢٢٩.

(٨) نصر أبو زيد ، إشكاليات القراءة وآليات التأويل.

(٩) محمد محفوظ ، الإسلام والغرب حوار المستقبل ،المركزالثقافي العربي ، بيروت ، ط١ ، ١٩٩٨م ص٥٨.

(١٠) برهان الدين غليون ، الوعي الذاتي ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، الأردن ، ط٢، ١٩٩٢م ، ص١٣٦.

(١١) ن.م ، الصفحة نفسها.

(١٢) جورج طرابيشي ، من النهضة إلى الردة ، دار الساقي ، بيروت ، لبنان ، ط١ ، ٢٠٠٠م ، ص١٤٢.

(١٣) المقصود بـ فينومينولوجيا الوعي الديني: دراسة ظاهرياته وتجلياته عبر الأحقاب والأزمان من خلال كيفية قراءته للقرآن وكيفية تفسيره ، فقراءة الجيل الأول للقرآن ليست هي قراءة القرن الرابع الهجري بعد أن دخلت الفلسفة إلى الساحة الإسلامية، وقراءة القرن الرابع ليست قراءة ابن تيمية في القرن الرابع عشر وهلم جرا، ودراسة كل هذه القراءات وتحليلها تمكننا من تقديم صورة متكاملة عن فينومينولوجيا الوعي الديني الإسلامي . انظر: محمد أركون ، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ، ترجمة هاشم صالح ، دار الساقي ، ط٣ ، ١٩٩٨م ، ص٢٠٧.

(١٤) الجابري محمد ، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر.

(١٥) الجابري محمد ، التراث والحداثة ، المركز الثقافي العربي ، ط١ ، ١٩٩١م، ص٤٧.

(١٦) عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام.

(١٧) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص١٢٠.

(١٨) منهم: عبد الجواد ياسين في كتابه: «السلطة في الإسلام»، ومحمد أركون في كتابه: «الفكر الإسلامي نقد واجتهاد» وعلي حرب في كتابه :«الأختام الأصولية» ونصر حامد أبو زيد في كتابه: «مفهوم النص».

(١٩) العلاقة الجدلية بين النص والتاريخ.





استشراق إدوارد سعيد وعلاقات الشرق بالغرب
دراسة في النص والوعي والواقع

رضوان السيد(*)

1

في فصل بكتاب: «تغطية الإسلام»، حاول إدوارد سعيد أن يدلل ظاهراً على نقيض الفكرة التي جهد لإثباتها في «الاستشراق». قال سعيد: إنّ المستشرقين ما خانوا المصادر التي دخل من خلالها الوعي الأميركي بالإسلام. بل إنّ هذه المعرفة مهما بلغ من ضآلتها وتشوشها إنما جاءت بسبب الربط بين الإسلام والقضايا المهمة إعلامياً كالنفط أو إيران أو أفغانستان أو الإرهاب. ويرجعُ ذلك لأمرين: فالمختصون لا يقرؤهم غير المختصين، ثم إنّ أكثرية المستشرقين ما كانت ذات مستوى فكري متميز بحيث تصبح آراؤهم ملحوظة. وباستثناء كتاب مارشال هودجسون: «مغامرة الإسلام» ما كان هناك -بحسب إدوارد سعيد- كتابٌ علميٌّ شاملٌ عن الإسلام وحضارته في مكتبات الولايات المتحدة حتى مطلع الثمانينات[1].

لكنه، حتى وهو يحاول (في كتاب: الاستشراق) أن يثبت سواد «الرؤية الاستشراقية» للشرق، أي الصورة الناجمة عن الامتلاك الاستعماري، ما كان يذكر

(*) مفكر لبناني ومختص بالفكر الإسلامي ومستشار التحرير.

الذين نعرفهم تحت هذا المصطلح من المختصين بفيلولوجيا اللغات الشرقية، وتاريخ الشرق؛ بل يذكر أمثال الروائي فلوبير وكرومر وآرثر بلفور ولورنس ولامارتين وكامي ودزرائيلي وكونراد وكبلنغ. وهؤلاء سياسيون وشعراء وروائيون وموظفون استعماريون، وقد تشاركوا جميعاً وتعاقبوا عبر قرنين من الزمان في صنع الشرق المستعمر أو الصورة عنه. أما المستشرقون (بالمعنى المتعارف عليه) من سلفستر دي ساسي وإلى فستنفلد وماكدونالد وغولدزيهر.. وشاخت وهورغرونيه وماسينيون وهاملتون غب - فليسوا أكثر من كاريكاتير أو أنهم قاموا بجهود «شبه علمية» لتثبيت الصورة المصنوعة أو بلورتها منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وحتى ستينات القرن العشرين. فالاستشراق عقليةٌ استعمارية إذا صح التعبير، وليس تخصُّصاً لأنَّ المتخصصين ما صنعوه أو طوروه، بل هم عملوا واعين أو غير واعين في خدمة سلطان القوة، واضعين على وجوههم أقنعة الأكاديمية والمعرفة!

ومع ذلك؛ فإنَّ بين المستشرقين (الهامشيين أو المهمَّشين في الثقافة الغربية، وفي التأثير) أشراراً لا يمكن التغاضي عنهم أو المغفرة لهم. وإدوارد سعيد يمثلُ لهذا الصنف بعدة شخصيات أهمها إدوارد لين وإرنست رينان قديماً، وبرنارد لويس وغرينباوم حديثاً، وبين هؤلاء الأوباش شخصيتان إشكاليتان هما لويس ماسينيون وهاملتون غب. وتطوف من حول المحاور الثلاثة شخصياتٌ أكاديمية كثيرة تقترب إلى هذه الدرجة أو تلك من أحد الأقطاب طوال المائة عام الأخيرة. يرى سعيد أنَّ المؤسِّس للاستشراق «العلمي» كان سلفستر دي ساسي. أمّا رينان فهو يمثل الاستمرارية، وهي استمراريةٌ أثريةٌ إذا صحَّ التعبير، لأنها تستند إلى حفريات اللغة ودثائرها. فاللغة لدى رينان والفيلولوجيا (علمها): «هو العلمُ الدقيقُ للموجودات الذهنية. وهو يقومُ من العلوم الإنسانية مقام الفيزياء والكيمياء من العلوم الفلسفية»[٢]. وهنا تحدثُ الواقعةُ التي تتجوهرُ عندها الأشياء، فاللغة أو فقهها ليس أداةً للتاريخ، إدراكاً وتدويناً وحسب؛ بل يكاد التاريخ أن يكونَ أداةً لها. وبذلك تستحيل الفكرة التطورية التي سادت النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ليس في فهم التاريخ وحسب، بل في سائر حقول علم الإنسان. وليس من همنا هنا دراسة كيفية التحاق علم اللغة بوضعانية أوغست كونت؛ بل المهمُّ -في نظر إدوارد سعيد-

كيف أثرت هذه الرؤية في شلّ علم التاريخ أو تجميده جزئياً في المجال الشرقي الاستشراقي على الأقل. كان الانتباهُ متوجهاً إلى الضربات التي وجهها علمُ اللغات إلى إلهية اللغة (اللغة العبرية على الخصوص)، لكن الإصابة نزلت أيضاً بالساميين أنفسهم بوصفهم بشراً. فمن خلال علم الساميات المقارن راح رينان يصدر أحكاماً على الإنسان السامي. وهكذا صار العرقُ السامي عرقاً غير مكتمل... فهو يفتقر إلى ذلك التنوع، وذلك الثراء الذي يعرفه العرق الهندو- أوروبي... والأمم السامية لم تعرف إلا جردة ضئيلة من الإبداع المخصب.. هي أممٌ في حالة تثبيت طفولي، كما تدل على ذلك بدائية لغاتها[٣].



يصل إدوارد سعيد بعد قراءة طويلة في كتب رينان عبر خمسين عاماً، واقتباسات دالة منها إلى أنّ السياسيين الاستعماريين أفادوا من بحوث رينان، كما أفاد هو من التقدم في العلوم الطبيعية والاجتماعية. لكن هل يمكن بعد هذا الاستنتاج اعتبار رينان هامشياً ومقلداً؟ سعيد حاسمٌ لجهة أهميته في علمنة «فقه اللغة»، وعلمنة «حياة المسيح»، وتمركزه ضمن «التقليد الرئيسي للعلم الاجتماعي والتاريخي الفرنسي. فهل يمكن القولُ بأنّ الاستشراق تحول أواخر القرن التاسع عشر إلى «تخصص»؟ «نعم»، و«لا». **«نعم»** من حيث تحديد ذاك العلم بوصفه قائماً على فقه اللغة والتاريخ، أو اللغة التي تتخذ من التاريخ أداةً لها! وأما **«لا»** فتأتي من أنّ الصورة أو الوظيفة التي وضعها المستشرق لنفسه، ما كانت من اختراعه، ولا بقيت مصونة وراء أسوار الأكاديميات، كما أنّ «الاستشراق» ظلّ كلّ شيء من تاريخ الهند وإلى تاريخ الفراعنة، فاللغات السامية، وفلسفة الحياة الصينية، والديانات الأسيوية الكبرى!

بيد أنّ إشكاليات التقليد والمؤسسة تتعرض للتصدع عندما نصل مع إدوارد سعيد إلى سيرة وإنتاج الشرير الأكبر برنارد لويس! يصل إدوارد سعيد للقبض على لويس من خلال مقالة لفاتيكيوتس ضد اليسار وأفكاره الثورية. ويكون علينا هنا أن نلاحظ أنّ «إدوارد سعيد» يهاجم في فاتيكيوتس ولويس ما ليس استشراقياً

بالتحديد. ثم إننا معهما نكونُ قد تجاوزنا الحرب العالمية الثانية ودخلنا في الحرب الباردة، وهذان يمثلان الوجه اليميني والكريه والرجعي لها. فاتيكيوتس يستشهد بمقالة للويس عن «الثورة»، وأنّ المفرد يستدعي بالعربية الهياج والثوران والثور، وإثارة الفتنة[1]. ولأنّ «لويس»، المعادي بالتأكيد للثورية العربية، يسرف في إيراد التعبيرات المعجمية التي تعنيها كلمة (ثورة)، ويذكر من بينها: «ثار الجمل إذا نهض»؛ فإنّ سعيداً يفقد صبره معه، ويقول: إنه يريد من وراء ذلك تحقير العرب، والإلماح إلى قصورهم عن القيام بأي عمل جادٍ وصولاً إلى اتهامهم بالعجز الجنسي[*]! والواقع أنّ «لويس» ليست المشكلة معه كراهية العرب ولا الإسلام، لكنه يميني صهيوني، كان ينعى على العرب عندما كانت القومية العربية هي أيديولوجيا الصراع مع إسرائيل، وهو ينعى الآن على الأصولية الإسلامية؛ لأنها صارت بدورها معتقد المواجهة. بيد أن تكتيكاً جديداً داخل فكره في التسعينات، فهو الآن يسرف في امتداح الإسلام الكلاسيكي والعثماني، ويذهب إلى أن المسلمين المحدثين هم الذين أساءوا، وليس الإسلام! وهكذا فإدوارد سعيد يدين «لويس» وبحق بسبب موقفه السياسي المنحاز وغير الإنساني في الصراع بين العرب وإسرائيل، وقبل ذلك في موقفه من الاستعمار الذي يعتبر أنه كان خيراً على العرب مقارنةً بحكوماتهم الثورية والتوتاليتارية المتحالفة مع الاتحاد السوفياتي. على أنّ «لويس» شأنه في ذلك شأن أستاذه هاملتون غب لا يحب أن يسمي نفسه مستشرقاً، بل يقول: إنه مؤرخٌ مهتمٌ بالشرق الأوسط أو مختصٌ بتاريخ هذه الناحية من العالم. بيد أنّ أحكامه القيمية بدت أكثر فجاجة لإيثاره «التاريخ الثقافي» على «التاريخ السياسي»، وميله في كتاباته إلى نمط المستشار والخبير، وليس الأكاديمي الصرف، وإن لم يستشره أحدٌ فيما يبدو إلا بعد ١١سبتمبر ٢٠٠١م .

وإذا كان إدوارد سعيد واثقاً من رؤيته لبدايات «الاستشراق» السلبية مع أمثال وليم لين ورينان، ولتطوراته العصرية مع غوستاف فون غرينباوم وبرنارد لويس- فإنه ليس كذلك بالنظر إلى مرحلته الوسطى -إذا صحّ التعبير- مع هاملتون غب ولويس ماسينيون. هاملتون غب ، البريطاني، المولود بمصر- نموذجٌ لابن المؤسسة الأكاديمية الإنجليزية، وللحفاظ على تقاليدها. وإدوارد سعيد معجب بنزاهته ودقته في أحكامه،

لكنه لا يحب مؤسسته ولا سلطته المرجعية البارزة(1). كما لا يحب له احترامه للتقليد الكلاسيكي الإسلامي. ولكي يكون واضحاً ما أقصدهُ أذكر رأي غب في تقدم الفقه في الاعتبار على علم الكلام لدى المسلمين من أهل السنة، كما أذكر رأي غب في التطورات الحديثة لحياة المسلمين الاجتماعية والثقافية، وكيف أنها غريبة عن التقاليد الإسلامية الأصيلة(2). إدوارد سعيد يرى ذلك كله كلاماً فارغاً أو متحذلقاً أو واهماً من جانب غب التقليدي، الذي يملك صورة ثابتة واستشراقية عن الإسلام والشرق. ولست أرى في الأمرين، سواءٌ أكانا صحيحين أم مخطئين حرجاً ولا مذمةً ولا عقلية استشراقية من نوعٍ خاصّ. وإذا تجاوزنا هذه النظرية الأولية نجد أنّ الحكم الأول بتقدم الثقافة الفقهية على ما سواها في الإسلام السني الكلاسيكي صحيحٌ إلى درجةٍ كبيرة، وهكذا لا يستحق غب ولا هورغرونيه أو شاخت الإدانة أو التخطئة من أجل ذلك. ثم إنّ الفقه المصعد عقدياً هو السائد في الإسلام الأصولي المعاصر أيضاً. وبذا يكون سخط إدوارد سعيد هنا منصباً في الحقيقة على الإسلام السني الأكثري الذي يزعجه بتقليديته، كما أزعج الإصلاحيين والسلفيين المتشددين في العصور الحديثة على حد سواء. فالصورة «التقليدية» لإسلامٍ مرتبٍ وهانئٍ ومنفتحٍ ومطمئنٍ إلى نفسه وقدراته أثارت إعجاب غب الارستقراطي البريطاني، بقدر ما أثارت سخطَ إدوارد سعيد الطليعي النخبوي الثوري. وهكذا يكون مفهوماً لماذا يتأمل غب زوال ذلك الإسلام بحزن وأسًى، في حين يعود سعيد لاتهام غب بالنوستالجيا والاستشراق لأنه أسِيَ على ذلك الإسلام المنقضي. وقد كان الإنجلوسكسونيان هاملتون غب وولفريد كانتويل سميث في الخمسينات مترددين بشأن قدرات الإسلام التحديثية أو إمكان تجديد التقليد الإسلامي. والواقع أنّ الأمرين مختلفان. فالرجلان ما كانا يقولان بوجود ثابتة جوهرية يتمحور حولها الإسلام، ويضيعُ بتحطمها أو ضياعها. لكنهما كانا يشهدان فوراناً إسلامياً بالهند وإندونيسيا والمشرق العربي، لا تستوعبه محاولات تجديد تقاليد المذاهب الإسلامية. بل إنّ سميث (الذي كان يراقب متغيرات الإسلام الهندي) تنبه إلى أنّ هذا «القلق» الإسلامي يقطعُ على نحو ما مع التقليد بطرائق تذكر بالأصوليات البروتستانتية. وقد أزعجت تلك الثورية الإسلامية القاطعة كلاً من سميث (أستاذ

الدين المقارن)، وغب (المؤرخ والمستشرق)؛ في حين كان التخوف من الثورية لديهما مبرراً للإدانة والاتهام بالاستشراقية من جانب إدوارد سعيد.

ولندع أكاديمية غب الهادئة، وثقافة الحرب الباردة لدى لويس للحظات، لنتأمل المستشرق الإشكالي الآخر الذي كان مثار إعجاب إدوارد سعيد، أعني لويس ماسينيون، ماسينيون الذي حضر دروس إرنست رينان في شبابه كان شيئاً آخر تماماً! فهو المثقف المتضلع بلغات كثيرة، والمتناول من شتى العلوم بطرف، والعميق بكاثوليكيته، تقلب بين الأديان والثقافات والتقاليد الروحية، وآمن بالتقليد الروحي الإبراهيمي المؤاخي بين الديانات الثلاث المتنافرة. وكتب في كل شيء له علاقة بالإسلام من خطط الكوفة وإلى استشهادية وصلب الحلاج. عالي الحساسية ودقيقها، متوقد الوعي، ورافقه طوال حياته قلقٌ روحي غلاب يتدفق فيصل إلى العذاب المرّ أو الطمأنينة الحالمة[8]. وقد أعجب إدوارد سعيد فيه كلُّ ما أزعجه في هاملتون غب دون أن يتخلى عن النزاهة أو الأكاديمية. ما ذكر سعيد مثلاً أنّ ماسينيون عمل في شبابه مع المخابرات والسلطات الفرنسية بالمشرق، وتصارع مع غرترودبل على العراق مع أنّ تلك السنوات من حياته هي التي وضعته في تماس مع لورنس العرب، كما قيل، والذي كان بدوره يعمل للسلطات الاستعمارية البريطانية. بيد أنّ هذا ليس وجه الشبه الوحيد أو الرئيسي بينهما، بل هو القلقُ الروحي الغلاب الذي يدينه سعيد لدى لورنس، ويقدره لدى ماسينيون. ماسينيون تمرد على المؤسستين: السياسية والأكاديمية، وظل مرجعية كبرى لديهما وفيهما. بينما لفظت المؤسسة البريطانية لورنس، ومات منزوياً في حادث لو لم ينزل به لانتحر ولا شك. وكما أطربت سعيداً في ماسينيون تمرداته على المؤسسة – أطربه فهم ماسينيون التجاوزي للإسلام. كما أعجبه خروج الرجل على السننية السنية من طريق الانغمار في روحانيات وشطحات وانتحاريات المتصوفة والمجذوبين وشهداء العشق الإلهي والقمع السلطوي. لكنْ ما لا يعرفه سعيد عن ماسينيون أنّ الرجل كان معجباً بالورعية الحنبلية المتشددة بقدر إعجابه بتهويمات الشبلي والحلاج وابن سبعين! فالإبراهيمية عند اليهود والمسلمين نصٌ وتقليد، وعند المسيحيين نص متجسد، وما كان بوسع ماسينيون أن يضيع أحد الركنين أو يتجاهله، وإن ظلت

عواطفه مع الروح المتجسد! وماسينيون عند إدوارد سعيد لا يخضع للأحكام التي يمكن للمرء أن يصدرها على الاستشراق، لكنه ما كان ليصل إلى تلك الآفاق المجهولة، لو لم يبدأ مستشرقاً.



حدد إدوارد سعيد «الاستشراق» بوصفه ذلك التبادل الحيوي بين مؤلفين أفراد وبين المؤسسات السياسية الواسعة التي شكلتها الإمبراطوريات الكبرى الثلاث: البريطانية والفرنسية والأميركية، التي أنتجت الكتابة الاستشراقية ضمن حدودها الفكرية والتخيليـــة[٩]. وهو أراد أن يثبت في كتابه عنه أن الإسلام قد صور جوهرياً تصويراً سيئاً في الغرب[١٠] (من خلال الاستشراق؟). وهذه السياسات الإمبراطورية المستمرة من نوعٍ ما هي السبب الرئيسي في العلاقة الفاسدة فساداً سرطانياً بين «الشرق» و«الغرب»، لكنْ ما دورُ الاستشراق في ذلك؟ وعندما نسأل عن دور الاستشراق فنحن نعني به بالتحديد التخصص الأكاديمي الكتابي المعروف، أو ما آل إليه وأوشك أن يكتمل عنده ما بين منتصف القرن التاسع عشر، ومنتصف القرن العشرين. وهو التخصص الذي يتخذ من الفيلولوجيا والتاريخ أساسين للعمل الأكاديمي في تصوير الحياة والثقافة في حضارة المشرق في القديم في الأصل، واستطراداً حتى مشارف العصور الحديثة. ولأن إدوارد سعيد يكرهُ النمذجة على طريقة ماكس فيبر (١٨٦٤-١٩٢٠م) لم يلتزم إلا بالتحديد العام: العقلية الاستعمارية، والتبادل الفعال بين الأفراد والمؤسسات السياسية. لكنه قال: إنه مهتم بالدرجة الأولى بالجزئيات وبالبحث الميداني في التفاصيل، والتفاصيل الدقيقة. وفي التفاصيل الدقيقة نصل إلى نوعٍ من الاستقراء الناقص يتنوعُ فيه «الاستشراق» بقدر ما يتنوع الأفراد، وتتنوع كتاباتهم. وهنا ندخل في البحث عن الجدلية الحوارية بين الوعي والنصّ والواقع. الواقع -كما يقول سعيد- تمثيل وتصوير، وهكذا فهو شكلٌ من أشكال الوعي؛ يزيد من تعقيداته إعادة تركيبه من خلال نصٍ فيه المسكوت عنه واللا مفكر فيه. بل إنّ النصْ لدى إحدى مدارس النقد الأدبي قناع. ولذلك هناك سؤالان أو استشكالان على نص إدوارد سعيد في

«الاستشراق»: طبيعة «المعرفة» الاستشراقية الأكاديمية، ودور تلك «المعرفة» في سوء علاقة الغرب بالشرق. فبالنسبة للاستشكال الأول يبدو لي أنَّ للمعرفة شروطها وإرغاماتها. ولو تحدثنا عن مصادر المعرفة (الاستشراقية) في نطاق الإسلام الكلاسيكي مثلاً لوجدناها تستند إلى المصادر الأصلية التي تكتمل تدريجياً مع التعرف على المخطوطات العربية ونشرها الكثيف من جانب المستشرقين طوال أكثر من قرن. وهذا جانبٌ مهم لم يتناوله سعيد بالدراسة مع تأكيده على أهمية الفيلولوجيا في الاستشراق. بل إنَّ الأمر تجاوز ذلك كما هو معروف ليشمل كلَّ العلوم التاريخية في القرن التاسع عشر، والتي استندت إلى الفيلولوجيا وفقه اللغات الهندو أوروبية، واللغات السامية.. إلخ. والألمان، مؤرخين ومستشرقين، أهمُّ حملة المنهج التاريخاني، وقد تجاهلهم إدوارد سعيد تجاهلاً شبه تام. وبذلك ازداد نقص الاستقراء عنده، ليس لأنه لا يعرف الألمانية؛ بل لأسباب تتعلق بمنهجه ذي الخطوتين الأساسيتين: جدلية السلطة (الاستعمارية هنا) والمعرفة، ونقض الموروث (العلمي) الاستعماري (ليس في الاستشراق فقط بل في الأنثروبولوجيا والأدب والفلسفة والتاريخ والدين). فالسلطة -بحسب فوكو- تحدِّد المعرفة أو المعارف إلى حد كبير، والمعرفة المنتجة بالشروط السلطوية تعود لتشارك في تحديد الوعي والتصرف. وقد افتقد الألمان (في النصف الثاني من القرن التاسع عشر على الأقل) أحد ركني هذه الجدلية، حيث كانوا منهمكين ليس في بناء إمبراطورية خارجية بالدرجة الأولى، وبذلك فإن الإشكالية كانت مختلفة إلى حد ما لدى البريطانيين والفرنسيين من جهة، والألمان من جهة ثانية آنذاك، فقد رأى سعيد أنه من الملائم لأطروحته: سلطة/ معرفة استشراقية أنّ يتجاهل الألمان باستثناء المرور العابر على أسماء بعض مشاهيرهم مثل رانكه وبيكر.

ودعونا نعتبر أنَّ الفيلولوجيا تقنية وأداة، وليست أيديولوجيا، مع أنها كانت أكثر من ذلك كما يلاحظ سعيد لدى دي ساسي ورينان وغيرهما. فماذا عن الثقافة والوعي؟ لقد كان المستشرقون الأوائل (ألماناً وغير ألمان) أوروبيين في الثقافة والوعي، وفي فهم التاريخ ومعناه ووظائفه، وفي ارتباط ذلك بالدولة سواءً في تاريخهم للرومان أو للإمبراطورية الرومانية المقدسة أو للمسلمين. وبسبب ارتباط التاريخ أو الكتابة

التاريخية بالدولة، نجد أنّ الاستشراق (العلمي) نشأ في فرنسا (على يد دي ساسي)، وفي بريطانيا على يد «إدوارد لين» حيث كانت كلٌ من فرنسا وبريطانيا تنشئ إمبراطورية تحتاج في استكشاف آفاقها، وإدارتها إلى معرفة. ونحن نعلم أنّ فلايشر وفيشر - المستشرقان الألمانيان الكبيران- ذهبا إلى باريس للدراسة عند سلفستر دي ساسي، الذي درس عليه رفاعة الطهطاوي أيضاً. كما نعلم أن سنوك هورغرونيه أحد أهم المستشرقين الهولنديين، كان خبيراً لدى سلطات بلاده الاستعمارية، في إندونيسيا. وهكذا، ألا يتيح ذلك لإدوارد سعيد ولنا اعتبار الاستشراق (بالمعنى الأكاديمي، وليس بمعنى العقلية العامة) مثل الأنثروبولوجيا، علماً استعمارياً؟ بحيث نستطيع ممارسة النقد الاستعماري عليه بالمعنيين: معنى المعرفة/ السلطة، ومعنى الوعي العام بضرورة إنتاج نصوص ذات توظيف خاص؟! إدوارد سعيد يكرر في ثمانية مواضع من كتابه أن المستشرقين الأكاديميين كانوا هامشيين ومتخلفين باستمرار تقريباً ولجهتين: لجهة مناهجهم العلمية، ولجهة مواقعهم الثقافية والسياسية في بلدانهم. فالمؤثرون والمتميزون في الاهتمام بالشرق كانوا غالباً من السياسيين الاستعماريين أو الرحالة أو المبشرين أو الرومانسيين من الروائيين والشعراء والرسامين. وقد أنتج هؤلاء معارف وإبداعات كانت لها علائق فعلاً بالسلطة (السياسية والمعرفية). وإذا تركنا تهمة التخلف والجهل التي يؤكد عليها سعيد، جانباً - نجد أن الهامشية الأكاديمية تعطي حرية معتبرة وإن تكن نسبية طبعاً، بسبب ضعف الرقابة أو انعدامها.

بيد أن الأجواء الثقافية العامة تظل حاسمة التأثير، وهذه تتصل بالوعي وبالثقافة، لا بالدولة وسياساتها في الغالب. وهكذا فإذا لاحظنا وعلى مدى مائة عام تقريباً ما بين أبراهام غايغر (١٨٣٧م)، وفلهام رودلف (١٩٢٧م)، بل بعد ذلك، رفض اعتبار القرآن كتاباً مستقلاً يمكن فهمه بتأمله داخلياً؛ فإن ذلك يعود للثقافة والوعي، وليس للنظرة الاستعمارية أو التمييزية الإثنية، وكذا الأمر في الكثير من الأطروحات الأخرى التي ظلت سائدة لزمن طويل رغم توافر المصادر، والتقدم في مناهج القراءة والمناهج التاريخية الجديدة. وإدوارد سعيد الذي يصدر أحكاماً شاملة أحياناً، يصغي أحياناً أخرى لوقع وقائع الخصوصيات والفرديات؛ من مثل ما تصرف

به إزاء موضوع دراسته المحبب كونراد، وإزاء ماسينيون.

تبلغ العلاقات بين الغربين: الأميركي والأوروبي من جهة، والعرب والمسلمين من جهة ثانية إحدى أكثر مراحلها خطورة وتوتراً. وفي ظروف كهذه يكون من المفيد (بل من الضروري) القيام بكشف أو جردة حساب. وهذا ما حاول إدوارد سعيد القيام به في كتابيه المهمين: الاستشراق (١٩٧٨م)، والثقافة والإمبريالية (١٩٩٣م). بيد أن «الاستشراق» ولا شك ليس العامل الثقافي الأول أو الثاني أو الثالث في توتر العلاقة وفسادها. وقد ظل نقاد الثقافة الاستعمارية يتناقشون طوال أكثر من خمسين عاماً في ماهية الاستشراق الأكاديمي هذا، وهل هو تخصص أو فرع من فروع الدراسات التاريخية. والمعروف أن خصوصيته في الأساس ما جاءت من ارتباطه بالاستعمار أو بالمعرفة الضرورية للمستعمرين؛ بل من ارتباطه بفقه اللغات السامية، ثم من صعود فكرة المجالات الثقافية المستقلة (الانثروبولوجيا الثقافية)، فدراسات المناطق. وبعد كتاب إدوارد سعيد الإداني الماحق ما عاد أحدٌ يريد أن يسمى مستشرقاً وبخاصة الشبان الذين يدرسون الآداب العربية، أو يقدمون قراءات جديدة للنص القرآني أو الكتابة التاريخية العربية أو الفنون الإسلامية أو الحركات الإسلامية الراهنة.

في محاضراته المجموعة في كتيب بعنوان: «تعقيبات على الاستشراق» يشير إدوارد سعيد إلى برنارد لويس ومايكل كوك وباتريشيا كرون ومارتن كريمر ودانييل بايبس في سياق واحد[11]. والواقع أن برنارد لويس تاريخاني من المدرسة الاستشراقية الكلاسيكية، أما تلامذته هؤلاء وغيرهم فهم من آخر، وهم يسمون أنفسهم نقديين جذريين. لقد انتهى الاستشراق التاريخاني، وإدوارد سعيد أحد أولئك الذين أسهموا في إنهائه؛ بالإضافة لثورة العلوم الاجتماعية، والعلوم التاريخية، وحاجات الدول إلى الخبراء والمستشارين المباشرين فعلاً، وتصاعد موجات العداء للعرب وللإسلام. إن ما نشهده في العقدين الأخيرين من دراسات حول الإسلام القديم والحديث يشكل بمجمله تحولاً من الاستشراق التاريخاني إلى الأنثروبولوجيا. وإرنست غلنر الذي لا يحبه إدوارد سعيد، هو أحد أولئك الرواد المنظرين للمستشرقين الجدد، أو لدعاة أنثروبولوجيا الإسلام. وما كان الاستشراق

التاريخاني بالغ العظمة بحيث يستحق الترحم عليه؛ لكن مناهج أنثروبولوجيا الإسلام، والتي حمل عليها طلال أسد منذ زمن طويل، تنذر وسط الظروف الراهنة بأن تكون مطيــة لدعاة «الحرب على الإسلام» في الغربين الأميركي والأوروبي[١٢].

---

١ إدوارد سعيد: تغطية الإسلام. ترجمة سميرة نعيم خوري. مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٣، ص٤٧-٤٨. وقارن بص، ٣٨-٤٠ حيث يجري الحديث هناك عن ف.س.نيبول. ويتحدث سعيد مرةً أخرى عن نيبول في: تأملات حول المنفى. ترجمة ثائر ديب، الجزء الأول، دار الآداب، ص ص٨٧-٩٢، وثالثة في: الثقافة والإمبريالية، ص ٣٢١-٣٢٢.

٢ الاستشراق، المعرفة، السلطة، الإنشاء. ترجمة كمال أبو ديب. مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت ١٩٨١، ص١٥٣. وقارن عن علاقة رينان، بالأفغاني من وجهة نظر سعيد: الثقافة والإمبريالية، مرجع سابق، ص٣١٩-٣٢٠.

٣ الاستشراق، مرجع سابق، ص ص ١٦٤-١٦٨.

٤ يخطئ المترجم كمال أبو ديب هنا فيذكر العجي، والمقصود به عند لويس: عضد الدين الإيجي صاحب «المواقف العضدية» في علم الكلام (الاستشراق، ص٣١٢).

٥ الاستشراق، ص ص ٣١٢-٣١٧. ويعود سعيد لذكر لويس في: تعقيبات على الاستشراق، ترجمة صبحي الحديدي، بيروت ١٩٩٦، ص ص١١٦-١٢٠.

٦ وقارن بالثقافة والإمبريالية لإدوارد سعيد، ترجمة كمال أبو ديب، الطبعة الثانية، ١٩٩٨، ص ص ٣٦٨-٣٧٠ حيث يثني على مشروع أدونيس الثوري في قراءة التراث، ومصارعة «التقليد المتحجر»!

٧ الاستشراق، ص ص ٢٧٦-٢٨٤.

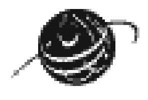
٨ الاستشراق، ص ص ٢٦٧-٢٧٦.

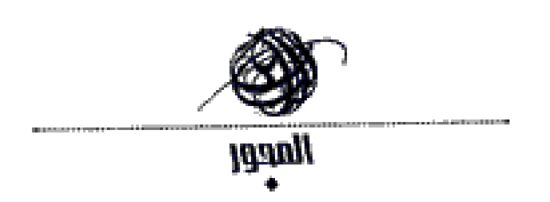
٩ الاستشراق، ص٤٩.

١٠ الاستشراق، ص ٢٧٤.

١١ تعقيبات على الاستشراق، مرجع سابق، ص ٦٣-٦٤.

١٢ قارن بدراستي: من الاستشراق إلى الأنثروبولوجيا؛ في كتابي: الصراع على الإسلام، بيروت ٢٠٠٤، ص ص١٠٥-١١٩





النص والحقيقة
قراءة في بعض الاجتهادات العربية الحديثة؟

تركي علي الربيعو(*)

كان عقد الثمانينات من القرن المنصرم قد شهد فورة في الدراسات الحديثة التي طالت التراث والمعاصرة، التراث والحداثة، و عقدت في هذا السياق ندوات كبيرة، وصدرت دوريات و كتب تعالج و عبر أكثر من منظور مختلف إشكاليات التراث و المعاصرة ، والتي بدت رازحة تحت وطأة ما يسميها ميشيل فوكو بـ«إرادة الإيديولوجيا» التي نحّت جانباً إرادة المعرفة لصالح المواقف المجتزأة و المؤدلجة في قراءة التراث.

في سياق هذا الاهتمام بالتراث شهد عقد التسعينات تطوراً جديداً في سياق دراسة النص الإسلامي، و أقصد النص القرآني الكريم، وذلك عبر مقاربة منهجية بين الاجتهادات الحديثة الوافدة من حقل اللسانيات الحديثة و بين الدراسات القرآنية، ومقاربات أخرى ما انفكت عن الزعم بحداثويتها في قراءتها للنص القرآني، وكذلك النص الحديثي بحسب تعبير تيزيني والمقصود الحديث النبوي الكريم، والتي سعت إلى مناوشة جديدة للنص، تنطلق من الهامش إلى المتن، و من اللامفكر فيه إلى حيز المفكر فيه .

(*) كاتب سوري .

في هذه الدراسة، سوف أقف عند قراءتين: الأولى عند مفهوم النص عند نصر حامد أبو زيد، والثانية عند طيب تيزيني في قراءته لما يسميه بـ«النص القرآني» و التي تهتدي بالمنهج المادي الجدلي التاريخي.

النص، السلطة، الحقيقة:

تتمحور اجتهادات نصر حامد أبو زيد حول نقطتين مركزيتين، الأولى: ربط الدراسات القرآنية بالدراسات الحديثة المعاصرة، والثانية: وتتمثل في سعيه إلى إذكاء وعي علمي بالتراث، يشدد عليه أبو زيد مراراً، خاصة وأن العنوان الفرعي في كتابه الموسوم بـ«الخطاب الديني» هو «نحو إنتاج وعي علمي بدلالة النصوص الدينية»[1] وهذا ما يؤكده أبو زيد في تقديمه لكتابه «مفهوم النص» الذي أحدث ضجة في حينه، بقوله: إن البحث عن مفهوم النص ليس مجرد رحلة فكرية في التراث، ولكنه فوق ذلك هو بحث عن «البعد المفقود في هذا التراث»[2] البعد الذي من شأنه أن يساعدنا على الاقتراب من صياغة الوعي العلمي بالتراث، ويضيف في مكان آخر بقوله: إن الدراسة الأدبية -ومحورها مفهوم النص- هي الكفيلة بتحقيق وعي علمي نتجاوز به موقف التوجيه الإيديولوجي السائد في ثقافتنا و فكرنا[3].

يبني الدكتور أبو زيد آمالاً كبيرة على هذا الوعي العلمي بالتراث ، و لكنها آمالٌ ذات طابع إيديولوجي وسحري، تدّعي إعادة صياغة التراث بما يناسب العصر لتعمل فيه معاول الهدم والحذف. يقول: إننا لا نستطيع أن نتقبل التراث كما هو، بل علينا أن نعيد صياغته، فنطرح ما هو غير ملائم لعصرنا ، و نؤكد فيه الجوانب الإيجابية ، و نحددها و نصوغها بلغة مناسبة لعصرنا، إنه التجديد الذي لا غنى عنه إن كنا نريد أن نتجاوز أزمتنا الراهنة، وهو التجديد الذي يجمع الأصالة بالمعاصرة[4]. هدف مشروع، من حيث المبدأ، لكنه عملياً يتموقع كما أسلفت ضمن خطابات المعاصَرة العديدة حول التراث، لا بل إن الذي يعود إلى هذه الخطابات سيجد تطابقاً مدهشاً في نزعتها الخطابية والإنشائية والإيديولوجية بينها وبين خطاب نصر أبو زيد الذي ينتظم معها، و لا بأس أن نذكر هنا، فقد وصف غالي شكري كتابه الموسوم بـ«التراث و الثورة» بأنه كتاب مقاتل في جبهة مشتعلة بالنيران من كل جانب، وأنه يتخذ مكاناً بالغ التحديد في الصراع اللاهب وأنه مؤسس على الدعامة الفكرية

الراسخة الإسلامية وسجل حسين مروة الكلام نفسه عندما ذهب إلى القول بأن المنهج المادي التاريخي وحده هو القادر على كشف تلك العلاقة و رؤية التراث في حركيته التاريخية، وكذلك فعل مهدي عامل وطيب تيزيني وآخرون لا مجال لذكرهم الآن و النتيجة أن معظم هذه القراءات آلت إلى أنفاق مسدودة(*).

الهدف من المشروع هذا أنه يبحث عن مشروعيته من داخل الخطاب السياسي، فما يهدف إليه أبو زيد من إذكاء الوعي العلمي بالتراث هو سحب البساط والتعبير له من تحت أقدام التيار الراديكالي الإسلامي الذي يخافه أبو زيد(٦)، و لذلك أسلفنا القول بأن الخطاب السياسي هو الحاضر الغائب في خطاب أبو زيد، و هذا ما يدفعنا إلى إثارة تساؤلين اثنين. الأول: هل المقاربة المنهجية التي قدمها أبو زيد لربط الدراسات القرآنية بالدراسة الحديثة المعاصرة، محكومة بإرادة سياسية و إيديولوجية، خاصة و أننا نرى بوضوح وجود الإرادة السياسية،والثاني،هل الإرادة السياسية في هذا الخطاب تصدر عن وعي سياسي يقبل الآخر والمختلف ، أم أن الآخر منفي ومطرود و محكوم عليه بالجهل و التجهيل؟(٧).

النص القرآني و آفاق القراءة:

في تفسيره للآية القرآنية (و ما علمناه الشعر و ما ينبغي له إن هو إلا ذكر و قرآن مبين) «سورة يس:٦٩»، يقول ابن كثير: يقول -الله عز وجل- مخبراً عن نبيه محمد -صلى الله عليه وسلم- أنه ما علمه الشعر (و ما ينبغي له) أي ما هو في طبعه فلا يحسنه و لا يحبه و لا تقتضيه جبلّتُهُ، و لهذا ورد أنه -صلى الله عليه و سلم- كان لا يحفظ بيتاً على وزن منتظم بلَ إنْ أنشده زحّفَهُ أو لم يتمه. و قال أبو زرعة الرازي: حدثنا إسماعيل بن مجالد عن أبيه عن الشعبي أنه قال: ما ولد عبد المطلب ذكراً أو أنثى إلا يقول الشعر إلا رسول الله -صلى الله عليه و سلم-. و قال سعيد ابن عروة بن قتادة: قيل لعائشة -رضي الله عنها-: هل كان رسـول الله -صلى الله عليه وسلم- يتمثل بشيء من الشعر؟ قالت - رضي الله عنها-: كان أبغض الحديث إليه، غير أنه -صلى الله عليه وسلم- كان يتمثل ببيت أخي بني قيس، فيجعل أوله آخره، و آخره أوله، فقال أبو بكر -رضي الله عنه -: ليس هذا هكذا يا رسول الله، فقال رسول الله - ﷺ -: (إني و الله ما أنا بشاعر و ما ينبغي لي)(٨).

من وجهة نظرنا، أن الآية الكريمة و التفسير الذي يدور من حولها بالشرح والتأويل يخطان لنا وثيقة مهمة تصلح لأن تكون بمثابة مدخل إلى تلك المقاربة المنهجية بين النص القرآني والعلوم المعاصرة، و ذلك بعيداً عن الميكانيكية التي قادنا إليها أبو زيد في بحثه عن جدلية العلاقة بين النص و الواقع، و بين النص القرآني والقراءات المعاصرة. فمن وجهة نظرنا التي سنعززها اعتماداً على مرجعيات حديثة في دراسة النصوص أن القرآن ليس شعراً و لا نثراً و لا سجع كهان و لا مجرد نص مهم كما يرى أبو زيد، لكنني قبل ذلك سوف أدلف إلى مفهوم النص عند نصر أبو زيد.

مراراً يؤكد أبو زيد على أن (القرآن نص لغوي) و (القرآن نصّ محوري) و(الحضارة العربية الإسلامية حضارة النص)[٩]، و أنه يجب دراسة القرآن بوصفه نصاً لغوياً ، و أنه يجب التأكيد على تلك العلاقة الجدلية بين النص و الواقع و التي تمثل مفتاحاً لفهم النص القرآني، و بين النص والثقافة كمدخل لفهم النص في ضوء النصوص الأخرى، الشعرية بالأخص نظراً لعلاقة التماثل التي يراها أبو زيد قائمة بين النص القرآني، حسب مصطلحه والنصوص الشعرية. و السؤال هو: هل القرآن نص أدبي يمكن أن نطبق عليه منهج التحليل اللساني، لنصل إلى النتائج التي قادنا إليها أبو زيد من أن النص القرآني هو نص ممتاز في معرض تفريقه بين النصوص الممتازة و النصوص الرديئة، و أنه انعكاس على المستوى الممتاز لعلاقة جدلية تربط النص بالواقع و بالثقافة، و أنه لا داعي للنفور الذي يبديه بعض المعاصرين من إطلاق كلمة نص على القرآن [١٠].

ثمة قضية أود أن ألفت نظر القارئ إليها و تتعلق بفهم نصر أبو زيد للنص، فعلى طول المسافة الزمنية من (الخطاب الديني) إلى (مفهوم النص) إلى (النص، السلطة، الحقيقة) ظل أبو زيد وباستمرار يعاود شرحه لمفهوم النص، و قد تساءل في كتابه الأخير (لماذا مفهوم النص)[١١] و عبر هذا راح أبو زيد يسعى إلى «بلورة مفهوم للنص قد يزيل بعض جوانب التعتيم» و لكن و كما يبدو فقد ظل القلق يساور نصر أبو زيد، ويدفعه في كل مرة و من جديد إلى شرح مفهوم النص، فلماذا هذا كله؟ ألا يشير هذا إلى المسكوت عنه، وهو أن نصر أبو زيد لم يهتد إلى سر النص، و بالأخص

القرآن الكريم، كما لم يهتد إلى ذلك من قبله عميد الأدب العربي طه حسين الذي كان يقول عن القرآن «إنه ليس شعراً و لا نثراً إنه قرآن» ولا أدونيس في كتابه الجديد، (النص القرآني و آفاق الكتابة) بالرغم من أنه يجعل منه أفقاً بدلاً من أن يكون نفقاً وذلك عندما يحلق فوق الأسوار العالية للسور القرآنية [١٢].

من وجهة نظرنا واعتماداً على الأبحاث الحديثة في مجال علم الإناسة، والتي طالت النصوص الكبرى المقدسة أن القرآن نص مقدس وأنه ليس نصّاً أدبيّاً يماثل النصوص الشعرية باعتبار الشعر ديوان العرب، إنه أكثر من نص، بتعبير ستراوس. إن القرآن ينتمي إلى الكلام، و من هنا الخطأ الذي مارسه أبو زيد في تأكيده على أن القرآن نص لغوي و ما ينطبق على اللغة ينطبق عليه، و هذا هو الخطأ، فاللغة – وحسب مناهج التحليل اللساني– تتكون من مجموعة من الوحدات المكونة لها أو الوحدات التكوينية التي تدخل في بنية اللغة وتعني بها الوحدات الصوتية والوحدات الصرفية والوحدات الدلالية. ومن وجهة نظر ستراوس أن النصوص المقدسة الكبرى و التي هي أكثر من نص، و كما مر معنا، لها وحداتها الخاصة والتي تقع من الوحدات الدلالية على نحو ما تقع هذه الوحدات نفسها من الوحدات الصرفية، وهذه من الوحدات الصوتية، وإنما يختلف كل شكل من هذه الأشكال عن الشكل الذي يسبقه بكونه على درجة أرفع من التعقيد وقد أطلق عليها ستراوس اسم الوحدات التكوينية السمينة، و هذه الوحدات هي التي تجعل من لغة هذه النصوص المقدسة لغة مفارقة. و قد شبه ستراوس لغة هذه النصوص الميثولوجية بالطائرة التي تتحرك على مدرج اللغة إلى اللحظة التي يتوصل فيها المعنى إلى الإقلاع[١٣] وعندها ستعبر هذه النصوص عن حقائق أبدية تطال الماضي والحاضر والمستقبل، وهذا هو شأن القرآن الكريم الذي ينفتح، وعبر حقله الدلالي، على حقائق كونية وإنسانية تطال بَدْءَ الخليقة والمعاد وهذه هي ميزة النصوص المقدسة الكبرى كما يرى مرسيا إلياد[١٤]. من هنا نستطيع أن نفهم لماذا كانت لغة القرآن في مستوى أعلى بكثير من اللغة العادية أو الشعرية وأنها أبعد ما تكون عن كونها انعكاساً لواقع أو على أنها ثمرة لتفاعل جدلي بين اللغة و الواقع، كما يحلو للدكتور أبو زيد الركض وراء هذا الصنم الفكري، ونفهم لماذا كان الرسول لا يقول

الشعر إلا بعد تزحيفه في إطار تأكيده على أن لغة القرآن غير لغة الشعر، وبعكس ما يظن أبو زيد الذي يساوي بين لغة الشعر ولغة القرآن ليرد الصراع بينهما في النهاية إلى صراع إيديولوجي، فالاختلاف يقع من وجهة نظرنا، في العمق وهذا ما اهتدى إليه الباقلاني والنظّام الذي ربط إعجاز القرآن بإخباره عن الماضي و تنبئه بالمستقبل وهو الخيط نفسه الذي سيهتدي إليه ستراوس في إطار دراسته للأنساق الميثولوجية عندما يقول: «إن كنه النص المقدس لا يكمن لا في أسلوب صياغته و لا في نمط سرده و لا في تركيبه النحوي، بل في التاريخ (الحكاية) الذي يرويه»[١٥] و يضيف ستراوس قوله: «النص المقدس كلام، لكنه كلام يشتغل على صعيد شديد الارتفاع بحيث يتوصل المعنى فيه إلى الإقلاع»[١٦].

إن تأكيدنا على أن النص القرآني هو نص ذو بنية مفارقة والذي نشارك فيه باحثين آخرين - يدفعنا إلى أن نقطع مع اجتهادات نصر أبو زيد، الذي نقف إلى جانبه في محنته، وليس على صعيد اجتهاداته في مفهوم النص والتي يستقيها من مرجعيات لغوية لا تصلح لدراسات النصوص المقدسة الكبرى.

الإيديولوجي و السياسي في خطاب نصر أبو زيد:

إن اللازمة اللغوية التي يكررها أبو زيد في بداية كل فصل من فصول كتابه الموسوم بـ(مفهوم النص) ويختم بها الفصل والتي تقول: إن النص القرآني ثمرة لتفاعل جدلي بين النص و الواقع -تفضح الخلفية المرجعية للباحث، و تثبت بالمقابل هيمنة قَبْليات المعرفة وغياب كل شروط و إمكانيات انبعاث الفكر. إن اتكاء نصر أبو زيد على الدراسات الألسنية عند جاكبسون و سوسير مع إعادة توظيفها لصالح ماركسوية هرمة وشائخة تظهر بصورة مضمرة في خطاب نصر أبو زيد مرة، وعلنية مرات عديدة، عندما يتحدث عن جدلية العلاقة بين النص و الواقع و التي هي بمثابة صنم فكري لما يمل الفكر العربي المعاصر من عبادته. وهذا ما قاده إلى الابتعاد عن المفاهيم الحديثة و أقصد المنظومات الجمالية في عصر ما بعد الحداثة تحت وطأة إرادة الإيديولوجيا ببعدها السياسي المكشوف الحاضر بكل عريه في خطاب نصر أبو زيد، خاصة و أن أبا زيد مهتم بسحب البساط من تحت أقدام الحركات الأصولية. والذي يأخذ هنا صيغة إقصاء البعد الميتافيزيقي عن النص القرآني من خلال القول بأنه

انعكاس لواقع، وهذا ما يدفع طيب تيزيني كما سنرى لاحقا الى اقتفاء أثره . فالمنظومات الجمالية التي يرتكز إليها النقد الحديث، لم تعد تهتم كثيراً بمقارعة الحجة بالحجة، ولا بالمساجلات اللفظية التي تطغى على ما يسميه الجابري بـ«مثقفو المقابسات»[١٧] ولا بالعقلية التآمرية التي تختفي أحياناً و تعاود الظهور في أحيان أخرى في خطاب نصر أبو زيد عندما يحاجج الحركات الإسلامية، فالنقد الحديث وقراءة ما لم يقرأ بعد في النص- هو بحث في الإمكان، و قراءة هاجسها الخلق والتجديد، وهدفها الكشف عن المستور والمخبوء والمسكوت عنه، أضف إلى ذلك أن النقد الحديث لا يرى النص انعكاساً لواقع، بل هو يقرأ وقائعية النص ليستدل منها على الواقع، فالنص له وقائعيته، و وقعه هو ليس مجرد انعكاس لواقع كما تتحدث المقولات ذات الجذر الماركسي التي يأخذ بها نصر أبو زيد[١٨].

إن القراءة الإيديولوجية في خطاب نصر أبو زيد هي التي تدفعه للخفة والتهور، على حد تعبير علي حرب، و ذلك عندما يقول أن النص منتج ثقافي[١٩]، والذي يفضح المنهجية الواقعية و أزمتها على صعيد الخطاب العربي المعاصر، كما سنلاحظ لاحقاً في قراءة الطيب تيزيني للإسلام المحمدي الباكر. و التي قادتنا هي وغيرها إلى آفاق مسدودة لا هدف لها إلا إثبات موت الميتافيزيقيات الكبرى والذي هو بمثابة علامة فارقة لنزعة وضعية في قراءة التاريخ سادت في عصر الأنوار، حيث انتقلت نسختها المشوهة إلى الضفة الجنوبية للمتوسط، فتلقفها اليسار العربي الذي ما يزال يرددها بمناسبة وفي غير مناسبة.

من وجهة نظر فوكو في إرادة المعرفة أن السلطة تمارس من نقاط لا تحصى ، بحيث يمكن القول بأن كل تجربة في مجال الكتابة هي مجال لنشوء سلطة يمارسها الكاتب على القراء و سلطة نصر أبو زيد في سياق الضجة الإعلامية التي أثيرت من حوله، وصلت أصداؤها للقاصي والداني -باتت و كأنها عصية على النقد، فالرجل تقدمي و علماني وعقلاني وتنويري ويستند في اجتهاداته إلى القراءات المعاصرة التي تغيب عند من يسميه بـ(أهل الخرافة و الأسطورة). من هنا فإن محاورته سوف تثير من أسماهم علي حرب بـ(شرطة العقائد) وسوف تظهر على أنها خيانة لقيم التنوير والتأصيل العقلاني والإبداع والحرية التي ينادي بها المتنورون العرب والذين هم

ضحايا أفكارهم المؤدلجة في النهاية والذين تحولوا إلى باعة أوهام، على حد تعبير علي حرب أيضاً و ريجيس دوبريه[٢٠].

إن الوعي العلمي بالتراث يتحول عند نصر أبو زيد إلى رقية، إلى تميمة، إلى أيقونة، يرددها باستمرار في وجه الجوقة الفاسدة، على حد تعبيره، والتي تضم الإسلاميين في جميع مستوياتهم، و من وجهة نظرنا أن الوعي العلمي بالتراث عند الباحث، لا يزيد عن كونه وعياً إيديولوجياً أو تجديداً و مبايعة لإيديولوجيا مضت وانقضت.

إن الوعي العلمي بالتراث عند نصر أبو زيد يظل محمولاً على المتن من خطاب سياسي عربي معاصر يتميز بالقصور المنهجي و المباشرة، لا، بل إنني أرى أن هذا الخطاب غير مؤسس على الحوار، بل هو مؤسس على السكوت و على التواطؤ المنهجي بين تيار عريض يمتد من فؤاد زكريا و محمود أمين العالم إلى نصر حامد أبو زيد و غيرهم ويتحدد بالمقابل مع تيار آخر يتهمه أبو زيد بالظلامية و التهور وسيادة النزعة الخرافية والأسطورية، ويمتد من الشيخ الغزالي إلى عادل حسين وفهمي هويدي و غيرهم. والواقع الثقافي العربي يشي بهذه الشللية التي تهدد الفكر العربي في عقر داره و تضحي بإرادة المعرفة على مذبح الإيديولوجيا المتخشبة.

في نقد المنهج والمفاهيم عند طيب تيزيني

في إطار رؤية جديدة للتراث كما يصفها الطيب تيزيني تطاله من بواكيره الأولى وحتى اللحظة المعاصرة، خصص التيزيني الجزأين: الرابع والخامس من مشروعه الكبير لقراءة التراث الإسلامي، وذلك بعد أن قام في الجزء الثاني بدراسة «الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى» ليستنتج منه أن الفكر العربي في بواكيره الأولى هو فكر أسطوري[٢١]، ثم انتقل بعد ذلك إلى الجزء الثالث إلى دراسة التراث اليهودي - المسيحي كما يعبر عنه الكتاب المقدس، ليستنتج بعد دراسة معنونة وطويلة «من يهوه إلى الله» إلى أن الدين اليهودي- المسيحي هو لعبة كبار الكهنة[٢٢].

أعود للقول: إنه في الجزأين الرابع والخامس قد اتجه إلى دراسة التراث العربي الإسلامي، وقد خصص الجزء الرابع لدراسة ما سمّاه بمقدمات أولية في الإسلام المحمدي الباكر، ١٩٩٤م وخصص الجزء الخامس لدراسة النص القرآني أمام

إشكالية البنية والقراءة، ١٩٩٧م والجدير بالذكر هنا أن تيزيني يجعل من كتابه عن الإسلام المحمدي الباكر توطئة لا بد منها للكيفية التي يعالج بها إشكالية النص والواقع في التراث العربي الإسلامي. ومن هنا فإننا سنتجه أولاً إلى الإسلام المحمدي الباكر ثم إلى مفهوم النص القرآني لنرى الكيفية التي يقرأ بها طيب تيزيني إشكالية النص و الواقع، و ما هي طموحاته التي يبشر بها مراراً في أثناء ما يسميها «بملاحقته للنص و بحثه عن المسكوت فيه و عنه».

في مناوشتنا للباحث تيزيني سوف نتحرك من الهامش إلى المتن، وهذا عمل مقصود يهدف إلى نقد السلاح، بصورة أدق إلى نقد العقل المادي الجدلي في سفره الضخم هذا، الذي يتحدث فيه عن «الإسلام المحمدي الباكر» والذي يفصح عن نفسه على شكل مقدمات أولية. نقد مرجعيته و مفاهيمه بهدف إظهار المسكوت عنه، والذي يأخذ شكل أصنام نظرية أبدية، على حد تعبير الماركسي الانتربولوجي الفرنسي موريس غودلييه، ظلّت متحكمة في رقاب ما يسميها بالماركسية المبتذلة والتي تشكل إيديولوجيا نظرية باتت وكأنها عصية على كل تغيير[٢٢].

من وجهة نظرنا إن هذه الأصنام النظرية تقع في المتن من خطاب الدكتور تيزيني الذي يزعم الاستنارة والانفتاح والحوار، وتعبر عن نفسها بعدة أشكال منها:

- التركيز على العامل الاقتصادي بوصفه المحرك الوحيد للتاريخ.
- جدلية السابق و اللاحق.
- جدلية العلاقة بين الفكر و الواقع.
- إلغاء الأخر و اتهامه بالدونية الفكرية و التناقض الذي يحكم منهجه.

سأضرب صفحاً عن العامل الرابع، و سيتركز اهتمامي على العوامل الثلاثة الأولى، فقد جرى تضخيم العامل الاقتصادي وكثر الحديث عن الإنسان الاقتصادي والذي يعده غودلييه بمثابة صنم نظري داخل الماركسية المبتذلة. إن تيزيني يعد الديني وجهاً آخر للاقتصادي. هذا المنهج في الرؤية كان قد دشنه في كتابه الذي جئنا على ذكره والموسوم بـ«من يهوه إلى الله». فالدين في مرحلته الباكرة يظهر إنعكاساً لواقع اجتماعي إنتاجي، أما في مرحلته الثانية فيظهر متميزاً نسبياً عن تلك العلاقات. و هنا يحلو لتيزيني في بحثه عن الإسلام المحمدي الباكر أن يحول

وجهه من نمط الإنتاج الأسيوي الذي يفسر تاريخ الشرق كما شرح ذلك في كتابه (الفكر العربي في بواكيره و آفاقه الأولى)[24]، إلى نمط الإنتاج التجاري السائد في مكة المكرمة قبل الإسلام، فقد أصبحت لغة التجارة لغة العصر، على حد تعبيره[25]. واعتماداً على الاستشراق، يقوم تيزيني بإحصاء ثروة قريش التجارية قبل الإسلام، ليدلل على صحة استنتاجاته الاقتصادية، وليظهر لنا أن الإسلام الباكر ما هو إلا الحركة الإيديولوجية لهذا النشاط التجاري، لا، بل إنه يذهب إلى أبعد من ذلك سعياً وراء أصنامه الفكرية، عندما يخبرنا أن «القرآن مثل بنية نصية ذات طابع نخبوي خاطبت، بالدرجة الأولى سكان المدن عموماً والمثقفين منهم خصوصاً المنخرطين في حركة تجارية محلية و خارجية»[26].

على المستوى نفسه، و في بحثه عن جدلية السابق و اللاحق - يرى تيزيني أن الإسلام من شأنه أن يفصح عن خصائصه و سماته أو عن بعضها، حين يوضع في سياقه العام من سابقه الجاهلي، حيث يشن تيزيني هجوماً على هذا المصطلح بهدف تحريره من النظرة الدينية الإسلامية إليه، ومن راهنه آنذاك أي القرن السابع الميلادي[27]. إن تيزيني يعيب على الإسلاميين تناقضهم الصريح في موقفهم من الجاهلية ، التناقض الذي يحكم موقفهم من السابق و اللاحق، و يؤدي إلى انتهاك هذه العلاقة.

إن جدلية السابق واللاحق عند الباحث تيزيني تمهد إلى نسف الدين من أساسه، و تيزيني لا يخفي ذلك -ومن هنا مخاوفه التي يذكرها في المقدمة- يقول: «إن جدلية السابق و اللاحق من شأنها أن تردم الخواء الماورائي (الميتافيزيقي) المعتقد وجوده»[28].

إن جدلية السابق و اللاحق عند تيزيني هي جدلية الفكر و الواقع، وهذا بدوره -وكما نراه- صنم فكرياً يغزو أغلب التحليلات التي يكتبها عرب معاصرون. و أشير هنا و بالأخص إلى كتاب نصر حامد أبو زيد الموسوم بـ«مفهوم النص» الذي قرأناه في مقدمة هذا البحث ساعين إلى تبيان تهافت هذا الصنم الفكري انطلاقاً من الإنجازات الحديثة في قراءة النصوص المقدسة الكبرى كما يجسدها منهج الانتربولوجي الفرنسي كلود ليفي ستراوس.

إن تيزيني يؤكد على أن المواقف والنصوص لا يمكن النظر إليها إلا على أنها صيغ تظن وفق علاقة النص بالواقع. من هنا يدلف تيزيني إلى دراسة ما يسميه بالإسلام المحمدي الباكر، ظناً منه أنه يسهم في فتوحات مهمة في هذا المجال الواسع والمركب بأن. لكنه لا يفلح إلا في استثارة هواجسه التي تنتمي بحق إلى المادية الماركسية و التي سنستشف رؤاها و مزالقها في الفقرات التالية.

في الكتاب الموسوم: «كي لا نستسلم» يقوم المفكر الفرنسي ريجيس دوبريه بتلخيص لفحوى أطروحته عن نقد العقل السياسي ، فمن وجهة نظره التي تؤسس لرؤية تغيب عن مرجعية الخطاب المادي الجدلي:

أولا – السياسة ليست هي الاقتصاد مركزاً بحسب مزاعم المادية الجدلية ، فثمة نصاب مستقل للسياسي.

ثانيا – أن السلوك السياسي للمتحدات البشرية لا تبدل منه التغيرات التي تطرأ على نمط الإنتاج الاقتصادي.

ثالثا – بالإمكان الاستدلال على لا وعي سياسي قار، ليست الأديان والإيديولوجيات سوى أعراضه المتلونة. وهذا اللاوعي السياسي يستمد من بنية خاصة بكل مجتمع بشري أياً كان هذا المجتمع يقول دوبريه: أسمي هذا اللاوعي السياسي بالاكتمال، فما من مجموعة تبلغ تمامها بالعناصر المتضمنة فيها فقط. مما يعني أن هناك دائماً ما يمكن وصفه باللاعقلاني في داخل كل مجتمع بشري؛ إذ لا توجد الجماعة إلا بانغلاقها على ذاتها، ولا يعقل أن يتم لها هذا الانقلاب إلا بالرجوع إلى أمر متعال، كمثل بطل مؤسس أو فردوس مفقود أو يوم حساب...إلخ، وهذا اللاوعي كما يرى دوبريه ذو طابع تنظيمي ذلك أن المجتمعات البشرية تنظم نفسها بواسطة ترسيمات، هي في العمق ذات طابع استعادي وتكراري. ودوبريه يرى أن الماركسية كأداة تحليل ليست ذات فائدة إلا لبعض مراحل التاريخ المعاصر، وهو في تركيزه على مفهوم اللاوعي السياسي إنما يبحث عن الديني في خطاب اللاوعي هذا، و الذي يتميز باستقلاليته عن الاقتصادي بحيث يمكن الحديث عن وعي ديني قار مستقل تماماً عن الاقتصادي الذي يلهث وراءه تيزيني في بحثه عن الإسلام

الباكر[٢٩]. وقد قام الجابري منذ سنوات في بحثه عن العقل السياسي العربي بتوظيف مفهوم اللاشعور السياسي عند دوبريه، في قراءته لهذا العقل و لكن بصورة مختلفة عن دوبريه،فالجابري راح يبحث عن السياسي وراء الديني باعتبار السياسي هو المسكوت عنه في الخطاب الديني[٣٠].

من ستراوس إلى موريس غودلييه ثمة تأكيد على أن الخطاطة التطورية التي جاءت بها المادية المبتذلة باتت بحكم المحجوجة والملغاة، والتي تعبر عن نفسها بالقول أن الديني والسياسي هما بمثابة التابع للمتحول الاقتصادي، والتي تحضر في كل سطر من سطور طيب تيزيني في الإسلام المحمدي، وها هو ذا ستراوس يؤكد في مرافعته الشهيرة وأقصد كتابه الموسوم بـ«الفكر البري» والذي يعد بحق أهم مرافعة ثقافية جاءت من حقل الإناسة (الانتربولوجيا) للدفاع عن المجتمعات القديمة التي أسست نهجاً ورؤية جديدة في حقل العلوم الإنسانية. أقول يؤكد ستروس أن التدني في المعاش عند هنود أمريكا الشمالية لا يستتبعه بالضرورة تدن في المستوى الثقافي، لا، بل إن البحث يثبت غنى هذا المستوى واستقلاليته عن الواقع، فالثقافي يتميز باستقلالية عن الاقتصادي[٣١]، من هنا دعا غودلييه إلى ثورة كبيرة في حقل العلوم الإنسانية تمهد لتجاوز المادية المبتذلة في قراءتها للتاريخ وبالأخص لتاريخ الدين.

من دوبريه إلى ستراوس وثمة تأكيد على أن لحمة الجماعة لا تتم إلا بالرجوع إلى أمر متعال، أو بحسب ستروس لا يمكن تفسير الشرط التاريخي إلا على أنه شرط فوق تاريخي يجد مصدره في حقيقة أو مبدأ يتجاوز التاريخ. وهذا يعني، وبحسب خطاب العلوم الإنسانية الحديث ،أننا لا نعثر على التاريخ لذاته، بل على التاريخ المقدس للجماعة البشرية.

تيزيني يطيح بالمقدس جانباً، فهذه أوهام ميتافيزيقية ينذر نفسه إلى ردمها في إطار بحثه عن جدلية السابق واللاحق. وهو عندما يقرأ التاريخ، وبالأصح عندما يمدد التاريخ على سرير المادية الجدلية، يضع وعلى سبيلِ المثال- جميع النصوص التاريخية على مستوى واحد. فهو لا يميز بين نَص كَتَبَهُ الطبري في القرن الثامن الهجري، ونص آخر كتبه ابن كثير في القرن الثالث الهجري. إنه لا يلحظ الهوة التي

أصبحت تفصل بين الحدث التاريخي والحدث القدسي كحدث استعادي وتكراري؛ لأنه يبحث في علاقة الإنسان بالإنسان، ولذلك فهو يحتوي الحدث التاريخي، يحل محله ويحجبه لصالح الحقيقة الخالدة. لا بل إن تيزيني لا يفلح أحياناً في قراءة النص القرآني الكريم، و الذي نطلق عليه كلمة نص تماشياً مع خطاب سائد يجهل حقيقة القرآن الكريم و الذي هو بحق أكثر من نص، على حد تعبير كلود ليفي ستراوس، في حواره مع ريمون بيللور[٣٢] فالطيب تيزيني في تفسيره للآية التاسعة والعشرين من سورة الجاثية (هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق إنا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون) يرى أن ما قام به الرسول الكريم ما هو إلا استنساخ لما قدم سابقوه ومعاصروه. و هو تفسير يقطع مع كل التفاسير القرآنية. فعلى سبيل المثال ،يقول ابن كثير في تفسيره للآية (إنا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون): أي أن الله يقول: (إنا كنا نأمر الحفظة أن تكتب أعمالكم عليكم)، قال ابن عباس -رضي الله عنهما- و غيره: «تكتب الملائكة أعمال العباد ثم تصعد بها إلى السماء»[٣٣].

إن تيزيني يمارس شططاً في قراءة التاريخ عندما يتحدث عن الحتمية التاريخية التي أفرزت الإسلام المحمدي الباكر، وعلى حد تعبيره، إذ إن نمط الإنتاج التجاري والذي مهد إلى انقسام المجتمع إلى طبقات عليا من المرابين وطبقات وسطى ودنيا من المهمشين كان يجعل من الإسلام بمثابة نتيجة. لا، بل إن تيزيني يقودنا، وعبر صنمية السابق و اللاحق و في إطار بحثه التاريخي عن الحنيفية كأصل للإسلام إلى القول: إن النسق الإيديولوجي الحنيفي لا يمكن النظر إليه إلا بوصفه واحداً من المصادر الإيديولوجية للحركة الإسلامية[٣٤].. و في إطار بحثه هذا يرى أن ورقة بن نوفل كان المعلم الأول[٣٥]. و الشيخ العارف للتلميذ الخفر اللبق[٣٦]. و بهذا يعيدنا إلى مستوى كتابات لا تاريخية عن الإسلام مثل كتاب «قس و نبي» لأبي موسى الحريري كما يعلن عن نفسه[٣٧].

لا يكتفي تيزيني بذلك بل يندفع إلى القول من زاوية رؤية اقتصادية أن زواج الرسول -صلى الله عليه و سلم- من خديجة «مخطط له و مقصود و ناجح» ويضيف بقوله: نميل إلى ترجيح أن ورقة وخديجة مثّلا نقطتين حاسمتين في تكوين شخصية محمد باستدراج محمد الشاب -عبر تعيينه مدير أعمال لتجارتهم ثم الزواج- إلى دائرة الفكر النوفلي نسبة إلى ورقة بن نوفل[٣٨].

الاستشهادات السابقة المأخوذة عن طيب تيزيني ما هي إلا عينة من فيض كبير لا يجدي معه الحوار ولا تنفع معه مقارعة الحجة بالحجة، ولذلك آثرنا مناوشة منهجه لنبين مدى قصوره عن فهم الإسلام الباكر، وقد لا نتردد في القول بأن خطاب تيزيني هو نموذج للقراءة المستعجلة والبعيدة عن الإنجازات الحديثة في مجال العلوم الإنسانية التي من شأنها أن تدفع باتجاه تمديد التاريخ الإسلامي عنوة على سرير المادية المبتذلة.

من هنا فقد حاولت في هذه الدراسة التي أريد لها أن تكون بمثابة توطئة لقراءة رؤيته للنص القرآني كما سنرى بعد قليل أن أؤكد على عجز المادية التاريخية عن تقديم قراءة ناجعة للتاريخ والفكر الإسلامي عموماً.

النص القرآني: عودة إلى إشكالية النص و الواقع:

من «الإسلام المحمدي الباكر» في مقدماته الأولية التي يتكئ عليها تيزيني لفهم النص القرآني، إلى «النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة» يتحرك طيب تيزيني، يحدوه طموح كبير كما يعلن عن ذلك «في ملاحقة النص، في سماته البنيوية الكبرى وفي احتمالاته القرائية»[39]. وما يقصده بالنص هنا هو «النص القرآني-الحديثي» بحسب تعبيره، أي القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، بمعنى أنه يتجه نحو «الثقافة العالمة»[40] وهذا ما يفصح عنه مراراً في بحثه عن آفاق رحبة.

يحذر تيزيني منذ البداية من الوقوع في فخ القراءة/الرؤية الميكانيكية للتراث والتي تختزله في بعد واحد، ولذلك فهو يتجه باتجاه ما يسميها بالقراءة/ الرؤية التضايفية يقول: إن رؤية تضايفية جدلية يكون القارئ والنص (الذات والموضوع) كلاهما فاعلين، وبمقتضاها تقف على طرف نقيض مع تلك الرؤية الأخيرة الميكانيكية فهي تبدأ حيث تنتهي تلك، وتتوقف، حيث تبدأ هذه إياها[41]. و في سياق هذا الطموح إلى رؤية جديدة يقوم تيزيني بإبعاد تلك القراءات السابقة للنص، القراءات الوثوقية الإيمانية والتي ينعتها بالقراءات الأصولية/السلفوية على حد تعبيره يقول: نحن نرى أن إنجاز هذه المهمة يقتضي التعرض لبعض القضايا المنهجية الدقيقة التي لها أهمية خصوصية فيما يتصل بالمعيقات المتحدرة من

الإيديولوجيا (الذهنية) السلفوية، بصورة خاصة أولاً، وبالمهمة المذكورة نفسها ثانياً، ونخص بالذكر من تلك القضايا حدود العلاقة بين الوهمية (ذات الطابع الإيديولوجي هنا) والواقع، وجدلية النص والوضعية الاجتماعية المشخصة[42].

إن تيزيني هنا يقتفي خُطًا نصر أبو زيد، فالهدف من هذه القراءة هو سحب البساط من تحت أقدام الأصولية الإسلامية السلفوية كما ينعتها تيزيني والمسكونة بهاجس العودة إلى الأصول الإسلامية الأولى، والتي كثيراً ما يعبر عنها «إسلاميون أصوليون منظِرون ومخططون»[43] من هنا نعته لهذا التيار بـ«الأصولوية» ودعوته إلى تجاوز ذلك المَوقف الملتبس المحتمل و إلى تجاوز ما سماها بـ«القَبْليات الإيمانية في دراسة النص الإسلامي عموماً»[44] والتي تعج بها القراءات الأصولوية بحسب تعبيره التهكمي.

يقتفي تيزيني أثر المستشرقين الكلاسيكيين (من مثل بلاشير وهنري ماسيه وجاك بيرك) في دراسته للنص القرآني الحديثي ولكنه يتكئ أكثر على أعمال نصر أبو زيد وعلى أعمال الروسي باختين صاحب «الماركسية وفلسفة اللغة» الذي يرى أن الوعي نفسه لا يمكن أن ينبثق ويترسخ كواقع إلا بواسطة التجسد المادي في الأدلة والذي كان يصر على عدم فصل التواصل وأشكاله عن قاعدته المادية[45]، وهذا ما يفسر قول تيزيني: «إن النص يمثل واقعة مادية حائزة على موضوعيتها التي لا سبيل إلى التشكيك فيها، سواء أقام القارئ معه علاقة أم لم يقم، وموضوعية هذه الواقعة المادية -النصية- لا ترتد إلى بنيتها اللفظية وحدها، أو المعنوية وحدها، إضافة إلى أنه حتى وإن تم الإقرار بالوحدة اللفظية المعنوية لتلك الواقعة وتم معه الأخذ تاريخياً جدلياً بالمطلب التفكيكي البنياني (البنيوي) القائم على ضرورة تجنب قراءة المعاني الخاصة بتلك الأخيرة قبل قراءة (ألفاظها) فإن ذلك سيكون -إذا ما أخذ في ضوء المنهج البنياني -غير مهيأ للحفاظ على (أصلية) الواقعة النصية، التي يستعرضها و يقرؤها»[46].

إنه يرفض القراءة البنيوية للنص بحجة قصورها المعرفي وانحيازها. وذلك على الرغم من اعتماده حفريات ميشيل فوكو، لوجود (طبقات رسوبية كبيرة) ويرفض كما أسلفت مجمل القراءات السلفية المحكومة بـ«الوهم السلفوي» ويتجه بكليته نحو

ما يسميها بـ«الوضعية الاجتماعية المشخصة» التي من شأنها أن تكون مفتاحاً للبحث الاجتماعي والتاريخي والتراثي الذي يجعل من النص القرآني موضوعاً للبحث. والذي من شأنه أن يمهد إلى ما يسميه تيزيني بـ«الإحداثيات المفتوحة» بـ«اتجاه النص القرآني-الحديثي»[٤٧].

ما بين النص والواقع «الوضعية الاجتماعية المشخصة» يجد الباحث في خطاب تيزيني نفسه مدفوعاً إلى البحث في أروقة هذه الإشكالية، إشكالية الوهم والواقع كما يصفها تيزيني، لينقل معه أيضاً حدود العلاقة بين الوهمية «لغة الغيب» والواقع، وجدلية النص والوضعية الاجتماعية المشخصة. ولكن هذه الاندفاعية سرعان ما ترتد على نفسها مع النتائج التي تقودنا إليها هذه القراءة التي يريد صاحبها أن يجعل من النص القرآني موضوعاً للبحث الاجتماعي والتاريخي والتراثي، والنتائج التي يقودنا إليها تيزيني هي:

- إخراج النص من حقل الاعتقاد الديني؟؟
- إن القرآن خضع في أثناء جمعه «لعمليات أدت إلى اختراق متنه زيادة ونقصانا، و ذلك بتأثير ما يسميها بالمصالح السياسية المتصارعة خصوصاً التكوينات السياسية و الإيديولوجية الإسلامية الناهضة»[٤٨].
- إن عدم جمع القرآن في زمن النبي محمد يدل من وجهة نظر تيزيني على أنه لم يكن هناك شيء حاسم على الأقل «وأن إنجاز هذه العملية لاحقاً قد اعترضته صعوبات كثيرة وجدية»[٤٩].
- أما فيما يتعلق بالنص الحديثي الذي هو نص على نص «أصلي مفترض» كما يقول، فإن هناك استحالة في الوصول إلى «النص الحديثي الأصلي»[٥٠].
- وأن الركام الهائل من الأحاديث يظهر من وجهة نظر تيزيني على أنه بمثابة قراءة مختلفة للنص الحديثي تختلف باختلاف الوضعيات الاجتماعية المشخصة التي انطلق منها أصحابها[٥١].
- إن الإقرار بوجود حديث نبوي مكتمل لفظاً ومعنى، مسألة تفتقد المصداقية التوثيقية الحديثة، أو على الأقل تستثير تحفظاً وَشَكّاً شديدين[٥٢].
- على أن الأهم هو أن «أهل السنة لم يكونوا يمثلون نمطاً ذهنياً واحداً أو موحداً، وإنما

كانوا وما يزالون يفصحون، في أوساطهم الواسعة، عن تمايزات واختلافات وصراعات تتعمق حيناً و تخبو حيناً آخر، وفقاً لتوفر شرائط الحرية الفكرية عموماً والدينية بصورة خاصة وحضورها -على نحو أو آخر- في المجتمع العربي»[٥٣].

- لا ينجح تيزيني في قراءة جديدة للنص القرآني وذلك بسبب من خلفيته المرجعية المؤدلجة حتى إنه لا يأتي بالجديد على هذا الصعيد، ولذلك فهو لا يجد من وسيلة غير الاعتراف بالنص ثم نفيه عندما يسقط عنه مرجعيته الميتافيزيقية بحسب تعبيره ليجعله أسير ما يسميها تيزيني بالوضعية الاجتماعية المشخصة التي لا ترى النص إلا انعكاساً للواقع وهذا هي إحدى الأصنام الفكرية التي ما زالت تأسر الخطاب العربي المعاصر في فهمه للنص القرآني.

١- نصر حامد أبو زيد،الخطاب الديني(بيروت،دار المنتخب العربي،١٩٩٢).
٢- نصر حامد أبو زيد،مفهوم النص(بيروت،المركز الثقافي العربي،١٩٩٠)ص١٠.
٣- المصدر نفسه،ص١٠.
٤- المصدر نفسه،ص١٦.
٥- انظر كتابنا: أزمة الخطاب التقدمي العربي(بيروت ، دار المنتخب العربي، ١٩٩٥) الفصل الثالث.
٦- أبو زيد،مفهوم النص، ص١٧.
٧- نصر حامد أبو زيد،التفكير في زمن التكفير(القاهرة،دار سينا، ١٩٩٥).
٨- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، المجلد الثالث (بيروت، دار المفيد، ١٩٨٣) ص٥٣٨-٥٣٩.
٩- أبو زيد، مفهوم النص، ص٩.
١٠- المصدر نفسه، ص١٨.
١١- نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة الحقيقة (بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥) ص١٤٩.
١٢- أدونيس، النص القرآني وآفاق الكتابة (بيروت، دار الآداب، ١٩٩٣).
١٣- كلود ليفي ستروس، الإناسة البنيانية، ترجمة حسن قبيسي (بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥) ص٢٢٨ وما بعد.
١٤- مرسيا إلياد،الحنين إلى الأصول، ترجمة حسن قبيسي(بيروت، دار قابس، ١٩٩٤) ص٥.
١٥- ستروس، المصدر نفسه، ص٢٣٠.
١٦- المصدر نفسه، ص٢٣٠.
١٧- محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦) ص ٥٤.
١٨- علي حرب، نقد النص (بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣) ص١٩٩-٢٢٠.
١٩- المصدر نفسه، ص٢٠٨.
٢٠- المصدر نفسه، ص٢١٨.
٢١- طيب تيزيني، الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى (دمشق، دار دمشق، ١٩٨٢) ص٨٤.
٢٢- طيب تيزيني، من يهوه إلى الله (دمشق،دار دمشق،١٩٨٥) ص١٥وص٤٩.
٢٣- موريس غودلييه، الوظيفية والبنيوية والماركسية، ترجمة عصام الخفاجي، مجلة النهج/العدد/٣٣/، ١٩٩٠.

٢٤- تيزيني، الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى، ص٨٤.
٢٥- طيب تيزيني، مقدمات أولية في الإسلام المحمدي الباكر (دمشق، دار دمشق،١٩٩٤)ص٧٢.
٢٦- المصدر نفسه، ص٥٤.
٢٧- المصدر نفسه، ص٤٥.
٢٨- المصدر نفسه، ص٥٠.
٢٩- ريجيس دوبريه وجان زيغلر، كي لا نستسلم ، ترجمة رينيه الحايك وبسام حجار (بيروت ، المركز الثقافي العربي ، ١٩٩٥) ص٣٧-٣٨.
٣٠- محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي (بيروت ،المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠).
٣١- ستروس، الفكر البري (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات، ١٩٨٤) ترجمة نظير جاهل.
٣٢- مجلة بيت الحكمة، العدد الرابع، عدد خاص عن كلود ليفي ستروس، الدار البيضاء ١٩٨٧ .
٣٣- ابن كثير، المجلد الرابع، ص١٣٧.
٣٤- الإسلام المحمدي الباكر، ص٢٥٦ .
٣٥- المصدر نفسه، ص٢٦٠.
٣٦- المصدر نفسه، ٣٢٥.
٣٧- هو الأب جوزف القزي والذي يسعى الى إقناع المسلمين بأنهم مسيحيون وقد صدر كتابه السالف الذكر في سياق الحرب الأهلية اللبنانية.
٣٨- الإسلام المحمدي الباكر، ص٢٦٨وص٢٧٠.
٣٩- طيب تيزيني، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة(دمشق،دار الينابيع،١٩٩٧) ص٧.
٤٠-المصدر نفسه، ص٩وص١٦٠.
٤١- المصدر نفسه، ص٦٢.
٤٢-المصدر نفسه، ص٨٨.
٤٣-المصدر نفسه ، ص٢٦.
٤٤- المصدر نفسه، ص٨٤.
٤٥-المصدر نفسه، ص٤٩.
٤٦-المصدر نفسه، ص٤١.
٤٧-المصدر نفسه، ص٤٢.
٤٨-المصدر نفسه، ص٦٣.
٤٩-المصدر نفسه، ص٦٥.
٥٠-المصدر نفسه، ص٦٥.
٥١-المصدر نفسه، ص٦٩.
٥٢-المصدر نفسه، ص٧٥.
٥٣-المصدر نفسه، ص٧١.



الأثر اليوناني في البلاغة العربية: بلاغة النص وبلاغة الخطاب

عبدالجبار الشرافي (*)

يطرح هذا المقال قضية أن البلاغة العربية تعد من بين العلوم العربية الأصيلة التي تشمل العلوم اللغوية والتي كما يقول ابن خلدون عنها: إنها ولدت في البيئة العربية لخدمة مقاصد عربية محضة. ويأتي على رأس هذه المقاصد منع اللحن الذي كان قد بدأ يزحف على اللغة العربية مع دخول الشعوب غير العربية الإسلام. وإلى مثل هذا يشير أيضا الدكتور محمد عابد الجابري في كتابه «تكوين العقل العربي» (٢٠٠٢:٨٠). وبهذا فإن أطروحة هذه المقالة ترد على المزاعم التي طرحها الدكتور طه حسين في أحد مقالاته التي كتبها باللغة الفرنسية قبل ما يزيد عن ثمانين عاما وخلاصة هذه المزاعم أن الفيلسوف اليوناني أرسطو لم يكن المعلم الأول للمسلمين في الفلسفة فحسب وإنما كان كذلك في علم البيان[1].

سأعرض في القسم الأول من هذه المقالة لطبيعة البلاغة العربية، وفي القسم الثاني سأعطي موجزا مختصرا عن تاريخ البلاغة العربية، وفي الجزء الثالث موجزا مختصرا عن البلاغة اليونانية لكي أبين أن كل تراث من هذين التراثين البلاغيين كان له بدايات وإرهاصات وتاريخ مختلف عن الآخر. ثم بعد ذلك في الجزء الرابع من المقال أتناول أقسام البلاغة العربية، وفي القسم الخامس أقسام البلاغة اليونانية لأصل إلى خلاصة مفادها أن أقسام البلاغتين تختلفان اختلافا جوهريا. وفي القسم

* كاتب وأكاديمي من اليمن.

السادس من هذه المقالة أتحدث عن أنواع البلاغة العربية، وأما الجزء السابع فيتناول أنواع البلاغة اليونانية لكي نصل إلى نتيجة أن التقسيم مختلف بينهما كذلك. وفي القسم الثامن أتعرض لموضوع التأثير اليوناني في البلاغة العربية ثم أختم بتلخيص النقاط المهمة في هذا المقال.

قبل أن أدخل في الموضوع لا بد من توضيح يتعلق بالمصطلحين الذين ظهرا في عنوان هذا المقال (النص والخطاب).

فالنص: هو مصطلح يقصد به - في إطار هذا المقال - النص المكتوب.

والخطاب: مصطلح يقصد به - في إطار هذا المقال - النص المكتوب والمسموع أيضا.

١. طبيعة البلاغة العربية

يشير المستشرق المعروف فيرستيغ إلى أن الأثر اليوناني على المعارف العربية رغم أنه كان شائعا في العديد من الجوانب المعرفية إلا أنه من المؤكد أنه لم يشمل ما كان يسمى بعلوم العربية مثل العلوم اللغوية (١٩٧٧:١). ومما يجدر ذكره أن العلوم اللغوية العربية بدأت قبل بداية التأثر بالثقافة اليونانية، فكما يقول ابن الأنباري إن أول مؤَلَّف في النحو العربي قام بجمعه أبو الأسود الدؤلي في الثمانينات من القرن السابع الميلادي تقريبا، ويعزو ابن الأنباري في كتابه «نُزْهَة الألبَّاء» بدايات اهتمام العرب بالنحو ودراسة اللغة بشكل عام إلى الخليفة الرابع علي بن أبي طالب -رضي الله عنه- ويروي القصة التالية دعما لهذا الموقف: يقول أبو الأسود الدؤلي: إنه جاء إلى أمير المؤمنين علي بن أبي طالب -رضي الله عنه-، ورأى مخطوطا في يده فسأل أمير المؤمنين عنه فأجابه قائلا: «لقد كنت أفكر في لغة العرب ولاحظت أنه قد كثر اللحن فيها باختلاطنا مع هؤلاء الأعاجم، وأردت أن أقوم بعمل شيء ما من أجل أن يعتمدوا عليه»، ثم ناول أمير المؤمنين علي بن أبي طالب أبا الأسود المخطوط الذي كُتِب فيه: «اللغة اسم وفعل وحرف. الاسم هو ما دل على شيء، والفعل ما دل على حدث، والحرف هو ما دل على معنى» وقال لأبي الأسود الدؤلي: «انْحُ هذا النحو وأضف إليه ما تجد» (نزهة الألباء، ص٤).

من هذا نجد أن البدايات الأولى للدراسات اللغوية في الحضارة العربية كانت عربية أصيلة بل كانت لعلاج ما أفسدته ألسنة الأعاجم من إدخال اللحن في العربية، ولم يكن ذلك بتأثر من أي ثقافة أجنبية.

2. موجز في تاريخ البلاغة العربية

نجد في الدراسات والمؤلفات تعريفات عدة لكلمة بلاغة ولكنها تلتقي في النهاية على مفهوم واحد يحدد طبيعة هذا العلم. ففي الموسوعة الإسلامية نجد أن كلمة بلاغة تعرف بأنها «اسم مجرد من بليغ وأصلها بلغ أي تحصل الشيء المراد» وعلى هذا فهي تعني الوصول إلى المقصود من الكلام والتأثير في السامع. وتجدر الإشارة هنا إلى أن الموسوعة الإسلامية تشير إلى أنه وبالرغم من أن هنالك إشارات متكررة إلى أن هذه التعريفات أو تلك إنما كان منشؤها أمماً أخرى غير العربية كالفارسية واليونانية والهندية إلا أن هناك إشارات واضحة تدل على أن المفهوم نشأ في عمق البيئة الثقافية العربية.

والبلاغة العربية كانت نتاجا للظروف السائدة في المجتمع العربي بعد الإسلام، وكانت قد بدأت كفرع من فروع الدراسات اللغوية القرآنية التي تعنى بتفسير القرآن الكريم، والتي كانت تهدف أساسا لإثبات إعجاز القرآن الكريم الذي تحدى العرب وهم أهل الفصاحة وفرسان البلاغة أن يأتوا بسورة من مثله. من ثم فإن اهتمام العلماء كان منصبا أساسا على فكرة بحث جوهر هذا التحدي. وكما نرى فإن البلاغة العربية من يومها الأول اصطبغت بصبغة الدراسات التحليلية للنص القرآني الموجود بين دفتي المصحف كنص مكتوب. وكان أول من اهتم بدراسة المجاز في القرآن الكريم هو الفراء المتوفى سنة ٢٠٧ هـ/ ٨٣٠ م، والذي ألف كتابا في هذا المجال تحت عنوان «معاني القرآن»، وتلا ذلك أبو عبيدة معمر بن المثنى المتوفى سنة ٢١٠ هـ/ ٨٣٣م، والذي ترك لنا كتابا في هذا المجال بعنوان «مجاز القرآن». بعد ذلك يأتي ابن قتيبة المتوفى سنة ٢٧٦هـ ٨٨٩م وهو الذي ألف كتابا بعنوان «تأويل مشكل القرآن». وفي هذه المؤلفات نجد أول تصريحات عامة عن المجاز والذي كان يعني بالنسبة لهم الأسلوب.

واستمر الأمر على هذه الحال من التناول اللغوي لقضية مجاز القرآن، والذي كان غالبا ما يقصد به أسلوب القرآن في تلك الفترة من مراحل تطور الدراسات اللغوية والبلاغية في التراث البلاغي العربي حتى كان عصر الجاحظ الذي عاش في النصف الأول من القرن الثالث الهجري وتوفى سنة ٢٥٥هـ/ ٨٦٨م، ويعتبر الجاحظ وريث تراث لغوي وبلاغي اهتم بدراسة النص القرآني وتحليل أساليبه إلا أن الجديد في فكر الجاحظ أنه أدرج أمثلة كثيرة من خارج النص القرآني وأنه أعمل فكره الاعتزالي في طرح القضايا البلاغية في كتابيه المشهورين «البيان والتبيين» و«الحيوان»، وكان من بين الآراء التي طرحها الجاحظ فكرة أن الإعجاز لا يكمن في المعاني ولكن في الصياغة وحسن السبك، لأنه -وحسب رأي الجاحظ- فإن المعاني موجودة ومتوفرة للجميع، ولكن قليل من يحسن وضع هذه المعاني في قوالب بديعة الرصف ولطيفة السبك والصياغة، تبين الجمال والإبداع.

وفي عام ٢٧٤هـ/ ٨٨٧م، كتب ابن المعتز كتابه «البديع»، والذي استخدم فيه القرآن الكريم والحديث ليبرهن على أن البديع لم يكن مما استحدثه المبتدعون في الشعر العربي، وإنما هو فن أصيل له ما يؤيده في القرآن الكريم والحديث الشريف. والجدير بالذكر أن الدكتور طه حسين لم ير كتاب ابن المعتز قبل أن يكتب تلك المقالة التي أشرت إليها سابقا في مطلع هذا المقال، والسبب أنه في ذلك الوقت لم يكن كتاب ابن المعتز قد حُقِّقَ بَعْدُ، وخَرَجَ إلى النور، حيث تمت طباعته فيما بعد في انجلترا بعد أن قام بتحقيقه المستشرق كراتشوفسكي في عام ١٩٣٥م. ومن الإشارات لهذا الكتاب في مصادر أخرى وليس من الكتاب نفسه قام الدكتور طه حسين بتكوين فكرة عما يمكن أن يحتويه الكتاب، وادعى حسين في مقالته أن كتاب ابن المعتز، قد ينطوي على الكثير من التأثر بالثقافة اليونانية. ولكن لسوء حظ الدكتور طه حسين فإن توقعاته لم تكن في مكانها فقد اتضح بعد تحقيق الكتاب ونشره كما يقول الدكتور شوقي ضيف (١٩٦٥: ٧٠) أنه خلا تماماً من أي من هذا التأثر بالثقافة اليونانية، وأن الكتاب كان ينهل من تراث بلاغي عربي أصيل ومصادر عربية صافية، وكان من أبرز هذه المصادر بالطبع أبو عمرو الجاحظ.

وكان المبرد المتوفى سنة ٢٨٥هـ/ ٨٩٨م، قد ألف كتابا في النحو سماه «الكامل»

وأشار فيه إلى بعض أنواع الصور البلاغية مثل الحذف، والتقديم والتأخير، والتشبيه. وقد قام المبرد بمناقشة هذه الموضوعات في فصل مستقل في كتابه المذكور. وجاء من بعده الرماني المتوفى سنة ٣٨٦هـ/ ٩٩٦م، وألف كتابا سماه «النكت في إعجاز القرآن». وقسم الرماني كتابه إلى ثمانية أجزاء، كل منها مختص بمظهر من مظاهر الإعجاز، وأحد هذه المظاهر هو البلاغة والتي قسمها إلى ثلاثة مستويات: البلاغة الرفيعة وهي بلاغة القرآن الكريم ، والمستويين الثاني والثالث هما بلاغة البلغاء على درجات متفاوتة. أما العسكري المتوفى سنة ٣٩٥هـ/ ١٠٠٥م، فقد ألف كتابا في هذا الفن وسماه «الصناعتين» وقصد به صناعتي الشعر والنثر. وقد التزم العسكري خط مدرسة المتكلمين في الدراسات البلاغية من أمثال الجاحظ.

ويرى الباقلاني المتوفى سنة ٤٠٣هـ/ ١٠١٣م، في كتابه «إعجاز القرآن»؛ أن جميع مظاهر البلاغة الموجودة في القرآن الكريم تدل على أنها بلاغة في اللفظ والمعنى. وقد تحدث القاضي عبد الجبار المعتزلي المتوفى سنة ٤١٩هـ/ ١٠٢٤م، عن الإعجاز في القرآن الكريم في الجزء السادس عشر من كتابه المغني في أبواب التوحيد والعدل، وفي معرض حديثه يطرح القاضي عبد الجبار القضية في إطار الفكر المعتزلي كسلفه الجاحظ، وجوهر القضية أن الإعجاز في القرآن الكريم يقع في اللفظ وحسن السبك.

وعلى رأس هذا التراث البلاغي العربي يأتي عبد القاهر الجرجاني المتوفى سنة ٤٧١هـ/ ١٠٧٨ م ليؤسس للبلاغة العربية في كتابيه المشهورين «أسرار البلاغة» و«دلائل الإعجاز». لم يكن عبد القاهر من المعتزلة الذين نظروا إلى اللفظ كمحدد أساسي لإعجاز القرآن، ولم يكن الجرجاني كذلك ممن يقولون: إن الإعجاز يقع في المعنى دون اللفظ بل كان صاحب نظرية جديدة في البلاغة العربية تتلخص في أن إعجاز القرآن يكمن في النظم وهو التركيب والصياغة.

أما أبو يعقوب السكاكي المتوفى سنة ٦٢٦هـ/١٢٢٦م، فقد نهج طريقا مغايرا لمنهج الجرجاني والتزم منهج المتكلمين وخصوصا المناطقة منهم فترى كتابه «مفتاح العلوم» وقد امتلأ بالتقسيمات والتفريعات المنطقية لأقسام البلاغة وأنواع المجاز. ويأتي بعده ابن الأثير المتوفى سنة ٦٣٧هـ /١٢٣٧م، والذي ألف كتابا أسماه «المثل

السائر في أدب الكاتب والشاعر» والذي نجد فيه الكثير من الاهتمام بتنظيم وترتيب أنواع المجاز مثل الاستعارة والكناية والتشبيه. ونري أن غالبية الأمثلة التي يعرضها ابن الأثير مأخوذة من القرآن الكريم والحديث الشريف. وفي أوائل القرن الثامن الهجري - أوائل القرن الرابع عشر الميلادي كان مجيء الإمام يحيى بن حمزة العلوي اليمني والذي ألف كتابا في البلاغة والإعجاز سماه «الطراز في أسرار البلاغة وحقائق الإعجاز» والذي قدم فيه منهجية تهتم باللفظ والمعنى جنبا إلى جنب في تناول قضية الإعجاز في القرآن الكريم. أما ابن قيم الجوزية المتوفى سنة ٧٥٠هـ/١٣٥٠م، فقد ألف كتابا سماه «كتاب الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلوم البيان». وقد أودع ابن القيم في هذا الكتاب تعاريف مختلفة للفصاحة والبلاغة وأثار عدة نقاشات حول قضايا البلاغة العامة مثل الحقيقة والمجاز وغيرها من الموضوعات البلاغية، ويرى أن الإعجاز يكون في اللفظ والمعنى.

في هذا الجزء من المقال حاولت أن أستعرض تاريخا موجزا للبلاغة العربية، وأن أبين أن طبيعة البلاغة العربية ونشأتها كان لغرض أساس هو إثبات أن القرآن الكريم معجز في لفظه كما رأينا عند بعض البلاغيين العرب، أو أنه معجز في معناه كما رأينا عند بعضهم الآخر، أو أنه معجز في لفظه ومعناه، أو أن إعجاز القرآن يقع في النظم كما في منهجية الجرجاني. ولا يكاد يخلو كتاب أو مؤلف من مؤلفات البلاغة العربية إلا ويعد موضوع الإعجاز جزءاً أساسياً من أهدافه. وعليه فإنه من المستبعد جدا أن يقوم هؤلاء العلماء، وهم ما انبروا إلا ليدافعوا عن القرآن وليثبتوا أوجه الإعجاز فيه - أن يستوردوا أفكارا أو حتى يتأثروا بأفكار من ثقافة كانوا يعدونها وثنية، ومن فلسفة كانوا يصفونها بالزندقة!

3. نظرة على بدايات البلاغة اليونانية

لقد كان البلاغيون اليونان متأثرين بالتغيرات الاجتماعية التي حدثت في القرن الخامس قبل الميلاد في بلاد اليونان. ففي كتابه «سيناجوج» يعزو أرسطو نشأة البلاغة إلى تيسياس وكوراكس الصِّقلِّيين في الربع الثاني من القرن الخامس قبل الميلاد، وكان هذان الشخصان بارعين في التحدث أمام العامة، وماهرين في إقناع الآخرين بوجهة نظرهما. وبعد طرد الطغاة والمستبدين من سيراكوس وإقامة نظام حكم

ديموقراطي فيها، قام ملاك الأراضي التي كانت قد صودرت أيام حكم الدكتاتورين بإجراء مرافعات قانونية لاسترداد أراضيهم وأملاكهم. ولهذا احتاج هؤلاء إلى مساعدة كوراكس وتيسياس في هذه المرافعات. ومما يجدر ذكره أنه وخلال هذه الفترة شهدت اليونان نوعين من الإصلاحات كان لهما الأثر الكبير على تطور فن البيان في اليونان القديمة. كان الإصلاح الأول الذي شهدته أثينا في تلك الفترة هو الإصلاح السياسي الذي قام به كليستينيس في العام ٤٥٠ قبل الميلاد، والذي نتج عنه إنشاء نوع من الحكم الديموقراطي. أما الإصلاح الثاني فقد تمثل في الإصلاح القضائي الذي قام به إيفياليتس في العام ٤٦٢ قبل الميلاد. ولقد مكنت تلك الإصلاحات السياسية جميع المواطنين الأثينيين -ولو من حيث المبدأ - من أن يصبحوا أعضاء في البرلمان الأثيني ، وأن يُصَوِّتوا في الأمور العامة مما أدى إلى وجود حركة اجتماعية كبيرة في مجتمع أثينا لأنه أصبح من الممكن لأي من المواطنين الحق، ولو نظريا، في التطلع إلى امتهان السياسة أو العمل في سلك الخدمة المدنية وبهذا زادت الحاجة إلى مهارات التحدث ومهارات الإقناع. أما الإصلاح القضائي فقد كان له أكبر الأثر في إعطاء الناس الحرية في طرح قضاياهم والدفاع عن أنفسهم ومقاضاة الآخرين بأنفسهم، وعرض مرافعاتهم أمام هيئة محلفين حيث لم يكن هناك محامون بالمعنى المتعارف عليه اليوم. وغالبا ما كان يصل عدد أعضاء هيئة المحلفين إلى مائتي فرد نظرا لأن المقاضات كانت أكثر علنية مما هي عليه اليوم (انظر Kennedy 1994, Dixon 1971, Conely1990). في ضوء هذه التغيرات أصبحت المَلَكَةُ البلاغية وأصبح فن التحدث وإقناع العامة أمرا غاية في الأهمية في المجتمع اليوناني في تلك الفترة، وأصبح من أهم معاني البيان أو البلاغة هو التحدث بشكل جيد ومؤثر ومقنع. ويذكر(Kennedy 1994) أن إيسوكريتس كان يتقاضى مبالغ كبيرة، وكان يدفع له بسخاء نظير قيامه بتدريب الناس على مهارات التحدث بشكل جيد أمام العامة.

ومن هذا العرض المختصر لمقاصد البلاغة اليونانية يتضح أنها ظهرت لخدمة أهداف مغايرة تماما للمقاصد التي جاءت من أجلها البلاغة العربية. ولعل الأمر الأكثر أهمية في هذا الصدد أن البلاغة اليونانية ركزت أول ما ركزت على الحديث

أو على الكلمة المسموعة، وهذا على خلاف الاهتمام الرئيسي للبلاغة العربية والتي اهتمت بشكل أساسي ومنذ بدايتها على دراسة النص المكتوب وهو القرآن الكريم ومظاهر الإعجاز فيه.

4. أقسام البلاغة العربية

أصبح من المتعارف عليه تقسيم البلاغة العربية إلى ثلاثة أقسام رئيسة هي: البيان والمعاني والبديع ، وهذا التقسيم الثلاثي كان موجودا حتى عند القدماء ولا سيما في كتابات المتأخرين منهم مثل السكاكي والعلوي. أما علم البيان فهو العلم الذي يبحث في أنواع المجاز والتشبيه، وهو العلم المختص بالتمييز بين الاستخدامات اللغوية التي تحمل على وجه الحقيقة، وهو الأسلوب الطبيعي كما يراه البلاغيون العرب القدماء والاستخدامات اللغوية المجازية وهو الأمر الاستثنائي عندهم. وأنا لست هنا بصدد تمحيص هذا الموقف أو دراسته أو نقده لأن هذا ليس المكان المناسب، وإنما أريد أن أعرض هنا لأقسام البلاغة كما كان يراها أئمة البلاغة في تلك الفترة. والقسم الثاني من أقسام البلاغة العربية هو ما يسمى بعلم المعاني، ويقصدون به علم التراكيب و علم دراسة مناسبة تركيب الجملة للموقف والسياق الذي قيلت فيه. أما القسم الثالث فهو علم البديع ويقصد به أوجه صياغة اللفظة لكي تكتسب جرسا صوتيا معينا يؤثر في السامع.

5. أقسام البلاغية اليونانية

أما البلاغية اليونانية فقد استقرت في وضعها النهائي كما نجدها في كتابات شيشرو في القرن الأول قبل الميلاد وفي كتابات كوانتلين في القرن الأول الميلادي على خمسة أقسام (انظرKennedy ١٩٩٤، Dixon ١٩٧١). القسم الأول هو الابتكار، وهذا هو القسم المتعلق بابتكار الموضوع والمادة الخام للنص. وبالنسبة للبلاغيين اليونانيين فهذا القسم بالذات مهم جدا لأن اختيار الموضوع واختيار المادة التي سيتم الحديث عنها بالغ الأهمية، ويؤثر كثيرا على قناعات السامعين. والقسم الثاني هو ما يطلقون عليه الترتيب أو التنظيم، ومقصود به هنا الترتيب المنطقي للأفكار والموضوعات والمقدمات والنتائج، وهذا ما يمكن أن نطلق عليه بمصطلحات علم اللغة

الحديث بالتركيب البنيوي للنص، وضمان توفر التناسق والانسجام بين مكوناته. في هذا القسم نجد أن المتحدث أو الكاتب يقوم بتقسيم النص إلى مقدمة وسرد وبراهين وخاتمة، وفي كل من هذه التقسيمات الفرعية يكون هناك أيضا تفريعات أخرى ومقاصد مستقلة. على سبيل المثال في المقدمة يهدف الخطيب إلى اجتذاب سماع الجمهور والاستحواذ على اهتمامهم بما يقال. أما القسم الثالث فهو الذي يتناول أساليب الفصاحة وصياغة الألفاظ وتحسين العبارة وأناقة الرصف والسبك. وهنا يكون الاهتمام منصبا على الشكل والصياغة واللفظ. وهنا يبرز مصطلحان من مصطلحات البلاغة اليونانية هما: المفرد والتركيب، وهذان المصطلحان يشبهان إلى حد كبير مصطلحين مهمين أصبحا من أهم مبادئ البنيوية اللغوية الحديثة التي تأسست على يد العالم السويسري فردناند دو سوسير في عام ١٩١٦م. هذان المصطلحان هما «الترتيب البارادیجماتي» ويقصد به الاختيار من بين المفردات، والترتيب السينتاجماتي ويقصد به الربط بين المفردات وتركيبها في تراكيب لغوية معينة. ومما يجدر ذكره أن العلامة اللغوي الروسي المولد والأمريكي الموطن رومان ياكوبسن قد توصل إلى مصطلحين يشبهان إلى حد كبير هذين المصطلحين وسماهما في بحث نشره في عام ١٩٧١م، الاختيار والترابط، ويقصد بذلك أننا نقوم باختيار الألفاظ من مستودع الألفاظ ثم نقوم برصف وربط هذه الألفاظ في تراكيب لغوية مختلفة حسب قواعد معينة. وهذان المصطلحان كذلك يشبهان إلى حد كبير مصطلح «الفئة» و«التركيب» اللذين أتى بهما العلامة اللغوي الإنجليزي مايكل هاليدي في نظريته المسماة باللغويات المنظوماتية الوظيفية المنشورة في كتاب عام ١٩٨٥م.

أما القسم الرابع فهو المتعلق بحفظ الخطبة أو النص الخطابي عن ظهر قلب وما يصاحب ذلك من مهارات التذكر والاستحضار. والقسم الخامس هو الإلقاء وهو الأداء الفعلي وما يصاحب ذلك من أساليب التشويق و الحركات الجسدية المصاحبة للإلقاء والتي تعطي معاني إضافية للنص. وكل قسم من هذه الأقسام يعد علما في حد ذاته.

أما إذا نظرنا إلى البلاغة العربية فنجد أنها بأقسامها الثلاثة تقع ضمن إطار القسم

الثالث من أقسام البلاغة اليونانية. فلو أن البلاغة العربية تأثرت بالبلاغة اليونانية كما يزعم الدكتور طه حسين في مقاله- لوجدنا تشابها وتأثرا فيما يتعلق بالأقسام الأخرى.

6. أنواع البلاغة العربية

لا توجد أنواع للبلاغة العربية وإن كان هناك أنواع للخطابة مثل الخطابة السياسة والدينية والاجتماعية. ولعل هذا يقودنا إلى التفريق بين البلاغة والخطابة. فالخطابة هي الفن والنشاط الذي يقوم به بعض الناس إما بالسليقة وإما عن طريق التدريب والتعلم. أما البلاغة فهي العلم الذي يدرس ويضع الأصول والقواعد لفن الخطابة. وحسب علمي أنه وإن كانت قد وجدت الخطابة بأنواعها المذكورة فإنه لم يوجد ما يوازي ذلك من علم يدرس ويضع القواعد لها في التراث العربي إذا استثنينا ما ذكره الجاحظ بشكل مقتضب في كتابه البيان والتبيين عن الجوانب الأسلوبية للخطابة أو ما ذكره غيره في كتبهم وهو عبارة عن ملاحظات عامة لا ترقى إلى مستوى التأصيل والتقعيد لعلم الخطابة.

7. أنواع البلاغة اليونانية

أما البلاغة اليونانية فتدين بالفضل للفيلسوف أرسطو الذي قدم تصنيفا ثلاثيا لأنواع البلاغة اليونانية بصفتها العلم الذي يدرس أنواع الخطابة ويضع لها القواعد والأسس. هذا التصنيف الثلاثي الذي جاء به أرسطو يتلخص في أن هناك ثلاثة أنواع من البلاغة هي: بلاغة الخطاب السياسي، وبلاغة الخطاب القضائي، وبلاغة الخطاب الأدبي. وفي الفصل الثالث من الكتاب الأول من الخطابة يقدم لنا أرسطو هذا التقسيم، وينص على أن معيار التقسيم كان على حسب طبيعة ودور جمهور المستمعين للنص. فإذا كان مطلوباً من المستمعين أن يصدروا حكما في أمور ماضية كان نوع الخطاب قضائيا، لأن الخطيب يتحدث عن أحداث حدثت في الماضي لكي يتسنى لهيئة المحلفين أن يصدروا حكما بشأن هذه الأحداث. وإن كان يطلب من المستمعين إصدار حكم على أمور مستقبلية كان نوع الخطاب سياسياً ؛ لأن الخطيب يتحدث عن أمر عام في المجلس النيابي ربما يتخذ بشأنه إجراء أو يصدر حكما بشأنه

في المستقبل. أما إذا كان الجمهور غير مطلوب منه أن يصدر حكما فإن أرسطو يطلق على هذا النوع من النص الخطاب الأدبي. إلا أن أرسطو يعود ويؤكد في الفصل الثامن عشر من الكتاب الأول من الخطابة أنه حتى في الخطاب الأدبي يوجد هناك نوع من إصدار الحكم بمعنى أن الجمهور في هذا النوع من الخطاب لا يكون سلبيا وإنما يكون له موقف ووجهة نظر حول مدى تأثير الخطيب وقدرته على جذب اهتمام السامعين وهو ما يحدث عادة عن قراءتنا للأدب فإننا نقرؤه أو نسمعه ونحكم على قدرة الكاتب أو المتكلم الأدبية.

مما سبق يتبين لنا أن البلاغة العربية تختلف اختلافا جذريا عن البلاغة اليونانية سواء من حيث المقاصد والأهداف، أو من حيث الطبيعة والتقسيمات والأنواع فكيف لهذه البلاغة أن تكون مدينة للمعلم الأول أرسطو؟!

8- التأثير اليوناني على البلاغة العربية

لقد ترجم العرب خلال العصور الوسطى كمًّا هائلا من التراث الثقافي اليوناني، وفي الحقيقة أن بعض المؤلفات اليونانية لم تصلنا اليوم إلا عن طريق الترجمات من العربية إلى اللغات الأوروبية لأن الأصل اليوناني كان قد ضاع فما كان من المؤرخين إلا أن عادوا إلى المخطوطات العربية واسترجعوا بعض نماذج هذا التراث. هذه حقيقة لا يمكن إنكارها وهي في الحقيقة مظهر طبيعي من مظاهر التوارث الحضاري بين الأمم والثقافات. إن استفادة العرب من الثقافات الأخرى مثل الثقافة الفارسية والثقافة الهندية والثقافة اليونانية – أمرٌ ليس موضع النقاش هنا، وإنما ما هو موضع للنقاش هو نطاق هذا التأثر ومجالاته في الثقافة العربية فيما يسمى في الغرب بالعصور الوسطى. وبينما كان التأثر واضحا في مجال العلوم الطبيعية والفلك والرياضيات والفلسفة لسبب يسير أن العرب لم تكن لديهم هذه العلوم فيما سبق وإنما اكتسبوها بعد احتكاكهم بالثقافات الأخرى ومنها الثقافة اليونانية، إلا أن وجود هذا التأثير اليوناني في العلوم العربية المحضة وهي العلوم اللغوية العربية وعلى رأسها البلاغة العربية لا يزال موضع جدل واسع، وتوجد كما بينا وسنبين فيما يأتي آراء قوية تقول: إنّ تأثير البلاغة اليونانية على البلاغة العربية لم يكن ذا بال على عكس ما يقوله الدكتور طه حسين من أن أرسطو هو المعلم الأول للمسلمين في البلاغة.

لقد ألمح الدكتور طه حسين في مقاله المذكور إلى أن البلاغة العربية مدينة للبلاغة اليونانية وبالأخص للإطار البلاغي الأرسطي، وفي مواضع كثيرة في هذه المقالة حاول الدكتور طه حسين أن يتتبع أثر البلاغة اليونانية على البلاغة العربية، وكانت الخلاصة التي توصل إليها هي: «وإذا لا يكون أرسطو المعلم الأول للمسلمين في الفلسفة وحدها؛ ولكنه إلى جانب ذلك كان معلمهم الأول في علم البيان».

ويمكن سرد الملاحظات التالية للرد على هذا الادعاء:

أولا: كانت البلاغة اليونانية نتاجاً لتغيرات سياسية واجتماعية في المجتمع الأثيني، وكان لهذه التغيرات أعمق الأثر في صبغة البلاغة اليونانية بصبغة خاصة بها، والتي نتج عنها أن تكون البلاغة اليونانية في الأساس تعني فن التحدث والخطابة أمام العامة. وبالمثل كانت البلاغة العربية نتاج البيئة العربية والمقاصد العربية المحضة ، ولقد كان الباعث الديني هو الموجه الرئيس للبلاغة لإثبات إعجاز القرآن الكريم. ولقد نتج عن هذا الهدف أن أصبح جل اهتمام الدراسات البلاغية في الثقافة العربية هو دراسة القرآن الكريم كنص مكتوب مما أفاد في تطور الدراسات الأسلوبية في البلاغة العربية تطورا كبيرا منذ عهد بعيد. على عكس البلاغة اليونانية التي اهتمت بمختلف أوجه الخطابة كنص مسموع ونص مكتوب أيضا.

لقد كانت البذور الأولى للبلاغة العربية عبارة عن معالجات لقضايا الأسلوب، وكانت هذه المعالجات منثورة في كتب النحويين، وظلت البلاغة العربية تظهر اهتماما كبيرا في تركيب العبارة وتركيب الجملة حتى ظهرت إشارات عامة في كتابات الإمام عبد القاهر الجرجاني وفي كتابات المتأخرين من أمثال العلوي إلى النص كوحدة للتحليل أكبر من الجملة. والتأكيد هنا على النص المكتوب سواء أكان نصيا دينيا من القرآن والسنة أم نصا من الشعر العربي أم حتى من فن الخطابة العربية. وعلى عكس البلاغة اليونانية التي تتسم بأنها بلاغة تركيبية لأنها تركز على تركيب النص منذ مراحله الأولى كمراحل ابتكار الأفكار، مرورا بترتيب وتنظيم الأفكار، ومن ثم المظاهر الأسلوبية والحفظ والاستذكار، وأخيرا الإلقاء، فإن البلاغة العربية كانت بلاغة تحليلية تهتم بتحليل النص الموجود أصلا ودراسة المظاهر الأسلوبية فيه.

ومن الناحية التاريخية، فإن ترجمة كتاب الشعر لأرسطو إلى اللغة العربية كان أولا على شكل مختصر قام به الفيلسوف العربي الكندي المتوفى سنة ٢٥٢هـ/٨٦٥ م، وكما يقول الدكتور شوقي ضيف (١٩٦٥م): إن الفلاسفة العرب في العصور الوسطى كانوا مهتمين بتقديم الأعمال الأدبية لأرسطو للغويين العرب لكي يستفيدوا منها. وعندما شعر هؤلاء الفلاسفة أن الملخصات لم تف بالغرض بدؤوا بترجمة كاملة لكتابي أرسطو المشهورين في هذا المجال وهما كتاب الشعر وكتاب الخطابة. أما الأول فقد قام بترجمته أبو بشر متّى بن يونس المتوفى سنة ٣٢٨هـ/٩٤١م، والذي يقول الدكتور طه حسين نفسه عنه: إنه لم يفهم هذه الترجمةَ أحدٌ في ذلك العصر[٢]. ويروى أن كتاب الخطابة كانت له ترجمتان، إحداهما قام بها حنين بن إسحاق، والأخرى - والتي يسميها ابن النديم الترجمة القديمة - التي رآها في كتيب من مائة صفحة قام بترجمتها السرخسي وهو تلميذ الكندي. وعلى كل حال فإنه من الواضح من كتاب البيان للجاحظ أنه لم يطلع على هذه الترجمة القديمة لأنه لا توجد أي إشارة لها في كتابه وهذه نتيجة توصل لها الدكتور شوقي ضيف في كتابه (١٩٦٥م) وأشار إليها الدكتور طه حسين نفسه في مقاله المذكور[٣].

وإذا كان الجاحظ مؤسس البيان العربي -حسب رأي الدكتور طه حسين نفسه- لم يقرأ ترجمة كتاب الخطابة لأن الترجمة جاءت متأخرة أي بعد وفاة الجاحظ- فإنه من الصعب المجازفة بالقول بأن البلاغة العربية قد تأثرت بالبلاغة اليونانية أو أن البلاغة العربية مدينة للبلاغة اليونانية. وإذا كان الجاحظ لم ينهل من المؤلفات البلاغية اليونانية بشكل عام، ومن الفكر البلاغي الأرسطي بشكل خاص - فالاحتمال الوحيد هو أن الجاحظ كان ينهل من تراث بلاغي عربي خالص، وهذه النتيجة تصبح أكثر تأكيدا عندما نعلم أن الجاحظ نفسه لم يشر إلى أي مصدر غير المصدر العربي فيما يتعلق بالأفكار التي كان يطرحها في كتبه. هذا فيما عدا القصص التي كان يوردها عن تعريف البلاغة عند الفرس والهنود واليونان.

يشير طه حسين في مقاله إلى أن البلاغيين العرب والفلاسفة العرب لم يفهموا كتابي أرسطو في الخطابة والشعر لأن العرب لم تكن لهم الأجناس الأدبية التي

كانت عند اليونان. وقبل هذا وذاك لم تتوفر لدى العرب كذلك الظروف السياسية والقضائية التي تستدعي تدريب الناس على التحدث أمام العامة؛ ولذا فهم لم يفهموا الكثير مما كان يتحدث عنه أرسطو في هذين الكتابين. وكثيرا ما يردد الدكتور طه حسين أن البلاغيين العرب فهموا إلى حد ما الجزء الذي يتحدث عن الأسلوب من كتاب الخطابة لأرسطو أفضل بكثير من غيره من الأجزاء، وهذا لعمري دليل واضح على أن العرب عند ترجمة كتاب الخطابة إلى اللغة العربية كان لديهم تراث بلاغي عريق يبحث ويدرس فن أسلوب صياغة اللفظ وبناء العبارة والجملة ومن ثم النص. ولذلك فهم البلاغيون العرب هذا الجزء أكثر من غيره.

ستيتكيفيتش يلقي الضوء على هذا الموضوع ويؤكد أن «تتبع أي أثر للثقافة اليونانية في العلوم اللغوية العربية أمر في غاية الصعوبة. وأن بدايات الدراسات النحوية العربية تشير إلى أنه لا يوجد أي أثر لهذا النوع من التأثر مطلقا. أما فيما يخص المصطلحات النحوية والصرفية فهذه تعد جزءا لا يتجزأ من علوم عربية أصيلة»[٤] .

في مقدمته لتحقيقه لكتاب «أسرار البلاغة» للجرجاني في عام (١٩٥٤م) فإن العلامة ريتر ينفي المقولة التي تقول بتأثير الهيلينية على البلاغة العربية ، ويستبعد أن يكون للثقافة اليونانية هذا التأثير على البلاغة العربية في إشارة إلى مزاعم طه حسين وغيره. ويعتمد ريتر في جداله على أساس أن المؤلفات العربية في البلاغة كانت قد ظهرت حتى قبل ظهور الشاعر أبي تمام، والذي يعزو إليه الدكتور طه حسين البدايات الأولى لتأثير الهيلينية على البلاغة العربية. وهذا دليل آخر على أن البلاغة العربية كانت - ولا تزال بالفعل - اهتماماً عربياً خالصاً وُجِدَ لتحقيق مقاصدَ محددةٍ يأتي على رأسها المقصد الديني.

وأختم هذا المقال بالاستشهاد بما يقوله الدكتور محمد عابد الجابري : (إذا كانت الفلسفة هي «معجزة» اليونان فإن علوم العربية هي «معجزة» العرب)[٥] . وهذا الاستنتاج الذي يسوقه الدكتور محمد الجابري يعد دليلا قويا، خصوصا أن الدكتور يتحدث عن تكوين العقل العربي فيما يسميه بعصر التدوين والذي يعده العصر الذي تشكلت فيه الثقافة العربية والعقل العربي.

خاتمة

تدور مناقشة الدكتور طه حسين حول ثلاث دعاوى : الأولى هي أن الجاحظ في كتابه «البيان والتبيين» كان ينهل من البلاغة اليونانية. ويمكن رد هذه الدعوى بأن الجاحظ لم يشر إلى أي مصدر يوناني في كتابه، وكثيرا ما كان يؤكد أن البديع وهو المصطلح الذي كان يطلق على كل مظاهر البلاغة في ذلك الوقت هو خاصية فريدة يتميز بها العرب دون سواهم من الأمم. وكما أشرت سابقا فإن كتاب الخطابة لأرسطو لم يترجم إلى العربية إلا بعد وفاة الجاحظ. الدعوى الثانية تتلخص في أن الدكتور طه حسين كان يعتقد أن كتاب ابن المعتز كانت مظاهر التأثر بالثقافة الهيلينية فيه واضحة بجلاء ولكن الكتاب بعد أن تم تحقيقه وطباعته لم يبين أي دليل على هذا التأثر كما يقول الدكتور شوقي ضيف. أما الدعوى الثالثة فهي أن عبد القاهر الجرجاني في كتابيه «دلائل الإعجاز» و«أسرار البلاغة» وخصوصا في الكتاب الثاني «أسرار البلاغة» لم يكن سوى فيلسوف ينهل من الفلسفة اليونانية التي كانت قد ترجمت إلى العربية آنذاك. وهذا الزعم يرد عليه العلامة ريتر الذي حقق كتاب «أسرار البلاغة» والذي أكد أن دعوى تأثر البلاغة العربية بالبلاغة اليونانية دعوى لا أساس لها ولا ترتكز على سبب أو تنهض على أي دليل .

(١) انظر ترجمة هذه المقالة في مقدمة نقد النثر لقدامة بن جعفر تحقيق الدكتور طه حسين وعبدالحميد العبادي ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر (١٩٤٠)

(٢) انظر مقال الدكتور طه حسين المذكور ص (١٥).

(٣) المرجع السابق ص (١١-١٢)

(٤) انظر كتاب ستيتكيفيتش (١٩٧٠:٣)

(٥) انظر كتاب الدكتور محمد الجابري تكوين العقل العربي (٢٠٠٢) صفحة (٨٠) .

- ابن الأنباري نزهة الألباء في طبقات الأدباء. تحقيق عطية عامر. استوكهولم (١٩٦٢).
- الجابري، محمد عابد (٢٠٠٢) تكوين العقل العربي. الطبعة الثامنة. مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت.
- الجرجاني، عبد القاهر أسرار البلاغة. تحقيق ه. ريتر (١٩٥٤) مطابع وزارة التعليم: استانبول.
- الخولي، أمين (١٩٤٧) فن القول في معهد الدراسات. دار الفكر العربي: القاهرة.
- الخولي، أمين (١٩٦١) مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب. دار المعارف: القاهرة.

- حسين، طه (١٩٤٠) تمهيد في البيان العربي. مقدمة في كتاب نقد النثر لقدامة بن جعفر، تحقيق طه حسين وعبد الحميد
- العبادي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة.
- خطابي، محمد (١٩٩١) لسانيات النص: مدخل إلى انسجام الخطاب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.
- ضيف، شوقي (١٩٦٥) البلاغة: تطور وتاريخ. دار المعارف: القاهرة.
- فضل، صلاح (١٩٩١) شفرات النص. دار الفكر: القاهرة.
- مطلوب، أحمد (١٩٧٨) دراسات بلاغية ونقدية. دار الرشيد: بغداد.

- Al-Sharafi, AbdulGabbar (2004) Textual Metonymy: a semiotic approach. London: Palgrave Macmillan.
- Beaugrande de, R. and Dressler, W. (1981) Introduction to Textlinguistics. London: Longman.
- Conely, T. (1990) Rhetoric in the European Tradition. Chicago: University of Chicago Press.
- Dijk, T. V. (1985) Discourse and Literature. Amsterdam: John Benjamins.
- Dixon, P. (1971) Rhetoric. London: Methuen
- Halliday, M.A.K. (1985) An Introduction to Functional Grammar. London: Arnold.
- Jakobson, R. (1971)' Two Aspects of Language and Two Types of Aphasic Disturbances' in Jakobson, R. and M. Halle (eds) Fundamentals of Language. The Hague: Mouton.
- Kennedy, G. (1963) The Art of Persuasion in Greece. Princeton University Press.
- Kennedy, G. (1994) A New History of Classical Rhetoric. Princeton University Press.
- Saussure, F. de (1983) Course in General Linguistics. Trans. and annotated by Harris, R. London: Duckworth.
- Stetkevych, J. (1970) The Modern Arabic Literary: Lexical and Stylistic Development. Chicago: Chicago University Press.
- Versteegh, C.H.M. (1977) Greek Elements in Arabic Thinking. Leiden: E.J. Brill.
- Versteegh, K. (1997) Landmarks in Arabic Linguistic Thought. London: Routledge .



المتوسط وعلاقات الإسلام والغرب على مشارف الحقبة المعاصرة (سفن، وتجارة، وحرب)

شمس الدين الكيلاني(*)

1) السفن، وصراع الاستراتيجيات على المتوسط:

ما كانت أمريكا أو العالم الجديد، حتى عصر (هيجل) سوى «أرض المستقبل» حسب تعبيره، ومازال المتوسط يشكل - بطريقة ما - قلب العالم الذي تتوزع منه الطاقات الخلاقة على الكون بأسره، ولا يزال هيجل بإمكانه يقول في القرن الثامن عشر: «البحر المتوسط كان باستمرار عنصر ربط، ومركزاً للتاريخ العام بالنسبة إلى ثلاثة أرباع الكرة الأرضية. فهاهنا تقع اليونان منارة التاريخ، وهنا أيضا القدس في الشام، وهي مركز اليهودية والمسيحية، وفي الجنوب الشرقي تقع مكة والمدينة، مهد الديانة الإسلامية، نحو الغرب تقع دلفي وأثينا، وإذا سرنا أبعد في طريق الغرب، وجدنا روما، وعلى شاطئ المتوسط، وهو قلب العالم القديم، الذي يتحكم فيه ويشيع فيه الحياة وآسيا الشرقية والبلاد التي تقع حول البحر الأبيض المتوسط، التي هي بداية التاريخ ونهايته، وظهوره وانهياره»[1].

على حواف هذا البحر سيتلاقى الناس، ليتبادلوا المنافع، والأرزاق، والتأثيرات الثقافية، وأيضا ليتحاربوا. سيشهد هذا البحر، عبر التاريخ تقلبات موازين القوى على أطرافه، فمن سيطرة الفينقيين، إلى سيطرة المقدونيين ثم الرومان، وبعد تداول

(*) مفكر من سوريا .

السيطرة بين بيزنطة ثم العرب المسلمين سيتوزع النفوذ قوى إسلاميةً ومسيحيةً: الأيوبيون في مصر والشام، والكومينون في بيزنطة، والمرابطون في الأندلس، والتي ظلت، على اختلاف أوزانها، تتميز بطابع محلي، فلا جدال- كما يقول أرشيبالد: «إن هذه القوى الثلاث ظلت في عنفوانها من الناحية الحضارية ولكنها لم تهدد بصفة جدية سلطان غرب أوروبا وسيادته على البحر المتوسط وتجارته، بل إن الذي نافس بيزا وجنوه والبندقية منافسة يعتد بها، كانت المراكز البحرية الجديدة في الغرب أمثال برشلونة ومونبلييه ومرسيليا. وصارت بعد عام ١١٠٠م. أنفذ منافسة من البيزنطيين، ومسلمي الأندلس ومصر. على أن هذه المراكز البحرية الجديدة لم تزحزح السفن الإيطالية والتجار الإيطاليين عن البحر المتوسط: فظل أهل بيزا وجنوه والبندقية حتى عام ١٥٠٠م على ما كانوا عليه في سنة ١١٠٠م، أي أصحاب النصيب الأوفر من ملاحة المتوسط وتجارته ولم يتأثر مركزهم هذا إلا في القرن السادس عشر»[٢].

إذ منذ عراك الحروب الصليبية حتى القرن السادس عشر-كما يشير إلى ذلك بروديل، صارت مراكب المدن الإيطالية سيدة على سطح البحر كله، دون منازع: البندقية، جنوه، بيزا...[٣]. فقط مع نهاية القرن الخامس عشر استعادت الدول البرية دون شك عزمها، فنشهد بروز قوة جديدة: إسبانيا، فرنسا، الإمبراطورية الرومانية، الدولة العثمانية[*] فلن يصبح لهذه المدن، حتى أقواها البندقية، وزن «أمام هؤلاء الضخام، وهكذا أخذت السياسة ثأرها من الاقتصاد»[٤].

تفضيل العثمانيين التوسع على حساب أوربا سيدفعهم، مرغمين، على إتقان مهنة صناعة الأسطول. الذي هو الشرط اللازم لعبور الدردنيل، ولطرد البندقية والجنويين من المناطق البحر المتوسط لملاقاة مقادير الصراع مع القوى الأوربية البحرية: إسبانيا التي كانت الجزء المهم من الإمبراطورية الرومانية حتى عام ١٥٥٩م، والتي ظلت حتى نهاية القرن أبرز الدول البحرية الأوربية في المتوسط، وما وراء الأطلسي.

---

* يعزو بعض العلماء بروز قوة الدولة البرية إلى استعمال البارود في الحروب والتكلفة الهائلة لهذا الاستعمال مما يتطلب دولة مركزية كبرى . ارجع في ذلك إلى هودجسون وإلى ج.ف.ث فولر .

كان لعهد مراد الثاني دوره الافتتاحي في بناء نواة الأسطول العثماني، قلد فيه الطرائق الإيطالية في بناء السفن، والذي استطاع العثمانيون به طرد البنادقة من مناطق ساحلية منيعة في شبه جزيرة البلقان(٥) وتنامت قوة الأسطول في عهد محمد الثاني، بمناسبة الاستيلاء على القسطنطينية، وقد حول البحر الأسود إلى بحيرة عثمانية. إلا أنهم لم يتحولوا إلى قوة بحرية كبرى إلا زمن (بايزيد الثاني) الذي ثبت نفوذه على شرق المتوسط، بعد أن أجبر البنادقة وفرسان رودس على عقد صلح عام ١٥٠٣م، وسيأمر، بعدها، بإجراء تجديد شامل للأسطول، ومضاعفة عدد قطع الأسطول لتدارك مخاطر الظهور البرتغالي والصفوي في الخليج والمحيط الهندي، وقد اكتمل بناء القطع الجديدة عام ١٥٠٥م، إلا أنه واصل إنتاج المدافع البحرية من الحديد والبرونز لإمداد السلطان سليم لمواجهة البرتغاليين(٦) وفي عام ١٥١٣م، أمر السلطان سليم (١٥١٢-١٥٢٠م) ببناء مائتي سفينة جديدة، واشترط على البندقية - لتجديد الاتفاقية معها - إعطاء أسطوله الحق في التزود من مرافئها عند الحاجة ، وثابر في منح المماليك الذخيرة اللازمة، وربما لإدراكه عجز المماليك عن تحدي البرتغاليين(٧). وقد لامس الأسطول العثماني ذروة قوته ومكانته وفاعليته أيام (خير الدين بربروسا) في عهد (سليمان القانوني) حيث ستمخر سفنه عباب بحار العالم القديم جميعها.

تحت سطح أحداث والتجارة في البحر، كان هناك تسابق تقني في ورشات أحواض السفن. وفي القرن السادس عشر استمر المتوسط في استعمال السفينة التقليدية ذات المجاديف، من ذوات الصفوف الثلاثة التي تعلو بعضها، لذا سميت (ثلاثية) ويقوم بالتجديف عليها عادة رجال أسرى أو عبيد، بمجاديف طويلة، وتسمى تلك السفن (الشوان) أو (Galere) وتستعمل الشراع المثلث الكبير عند الإبحار الاعتيادي، وترمي من المدفع الثقيل الموجود على سطحها الأمامي، وتنطح بكبشها الضخم ذي الرأس البرونزي، ولكنها لا تتمكن من حمل أرزاق تكفي لثلاثة أيام أو أربعة في البحر، وكان رقيق (الشونة) المربوطون بالسلاسل إلى المجاديف يشكلون معضلة، إذ، ينبغي إطعامهم وحراستهم.

كانت هذه السفينة التقليدية لا تزال معتمدة عند العثمانيين والبنادقة في القرن

السادس عشر[٨] في هذا الوقت بدأ الأسبان والبرتغاليون صنع السفن الشراعية، من عابرات المحيط ذات جانبين مرتفعين، وبطاريات مدافع جانبية، وتعرف باسم (كرافيل)، اقتضى مرور قرن من الزمن لتكسب السيطرة على البحر المتوسط[٩] فبقى الأتراك والبنادقة، والأسبان، قبل تقدمهم التقني- يستعملون السفينة الثلاثية، ذات المجاديف، في حروبهم في القرن السادس عشر على المتوسط. وكانت السفن التي تسير على الشراع وحده -تستعمل على الأغلب- إن لم يكن كلية في النقل[١٠] قبل أن يتقدم استعمالها في الحرب. وسيجري التنافس بين هذين الصنفين من السفن: الشوان، أي السفينة التقليدية ذات الصفوف الثلاثة (Gaere)، وبين السفينة الشراعية (الكرافيل) التي تستعين بالشراع فقط للإبحار، وكان لها عدة صوار، وحافتها تعلو جدا على سطح الماء، وسعتها كبيرة ٢٠٠-٥٠٠ برميل. تقضي الشتاء في الرافئ، ولها أنواع مختلفة، منها سفينة Hapques الصالحة للركوب في جميع الفصول، وسفينة Galions وهي سفينة ضخمة، استعملها الأسبان في النقل فيما وراء الأطلسي[١١]. وفي هذا القرن انتقلت نقطة الثقل في المواصلات البحرية من المتوسط إلى المحيط أو الأقيانوس، واشتدت المنافسة بين السفينة الثلاثية، أداة الملاحة في المتوسط، والسفينة الشراعية أو المركب (الكرافيل) وما إن مالت شمس القرن للمغيب حتى كانت الأفضلية لكرافيل[١٢]. سيؤكد هذه الحقيقة الفشل الذريع الذي أصاب الأرمادا الإسبانية والتي أعدها فيليب لغزو إنجلترا من جراء نواقص الثلاثية، ونجاح أساطيل الدول المسيحية في معركة (ليبانتو) حيث عرف الأوروبيون كيف يعبِّئونَ سفنهم ضد الأسطول العثماني بوضع مراكبهم في الطليعة، فبدت خطوطهم الأمامية لا تقهر على أيدي الثلاثية العثمانية[١٣].

وحتى يتصدى العثمانيون لهذا التفوق التقني، ولهذه السفن المتطورة، بدأوا ببناء سفن مشابهة، إلا أن نقص البحارة وعدد المدربين واصطدام النظم الجديدة بالأطر القديمة، أفقد تلك التجديدات قيمتها. إذ إن استعمال السفن الشراعية قد حتم تنظيم هيئة منفصلة في الاميرالية، فأوجد هذا معارضة من الطاقم القيادي القديم، ولهذا أهمل بناء السفن الشراعية في استنبول بعد إقرار السلام مع البندقية، على الرغم من استمراره في (بايات) المغرب العربي، وفي مصر. ولم يعاودوا العمل

في استنبول، حتى لاح خطر الحرب مع البنادقة من جديد عام ١٦٨١، فجاء بعد فوات الأوان، من هنا أصبح الأسطول العثماني لا يكاد يزيد -كما يشير جب- على ربع الأسطول الذي كان عليه منذ قرن مضى، وأصبح العدد الكلي لسفنه أقل مما كان عليه منذ قرن[١٤] بل إن بروكلمان يشير إلى أن الأسطول العثماني اقتصر نشاطه، بعد (ليبانتو) شيئاً فشيئاً على خفر السواحل.. حتى إذا دخلت سنة ١٥٧٦م لم يكن قد بقي عند الدولة غير أربعين قارباً كاملة التسليح، من أصل الثلاثمائة التي كانت تمتلكها سابقاً[١٥]، وبقيت مسألة تأمين العنصر البشري المناسب للأسطول مشكلة قائمة، ولم تجد الحلول المناسبة لها، بل ستتفاقم على مر الأيام، إذ لم يحرز العثمانيون سمعة بارزة بوصفهم بحارة، فاعتمدوا في ركوبهم للبحر -ولا نقول على الحرب في البحر- على اليونانيين من سكان جزر وسواحل إيجه، وعلى المسلمين الذين يتكلمون العربية من سكان نيابات شمال إفريقيا[١٦].

إذ كانت القرصنة -في هذه الفترة- قد طبعت أحداث المتوسط، فلأن هذا البحر كاد يكون أكثر المناطق عرضة للتنازع بين المسلمين والمسيحيين، وكل منهما يعتبر نفسه في حالة حرب مع الآخر، ويجيز لنفسه الغارة على تجارة خصمه.

في غرب المتوسط، ومع بداية القرن السادس عشر، حين التجأ الأندلسيون بعد طردهم من (غرناطة)، صارت شواطئ المغرب العربي الكبير مصدر نزاع وتهديد دائمين للملاحة الإسبانية والفرنسية، ولسفن جنوه والبندقية، والإنجليزية. هذه هي الفترة التي تميزت بالنشاط الجبار لهؤلاء القراصنة المغاربة بما كان لهم من سفن محكمة الصنع والإعداد وموارد ضخمة، وجرأة على المغامرات، ودراية بحرية كاملة، وقواعد بحرية على الشواطئ أحكمت حمايتها، وظل هؤلاء يمارسون القرصنة التي بلغت من العنف مبلغاً استلزم حشد جهود الدول البحرية الكبرى في أوروبا حتى الربع الأول من القرن التاسع عشر»[١٧].

فحين قام بعض رجال الجهاد البحري، من أصل عثماني، بدعم مركزهم في الجزائر عام ١٥١٦م التجأ إليهم الكثير من البحارة، فنشأت دولة جديدة قوية بإمكاناتها البحرية وأنشأت أسطولاً جعل منها دولة بحرية عظمى، في المتوسط، وغدت في الصف الأول لخط نار الدولة العثمانية في الحوض الغربي للبحر

المتوسط[١٨].

كانت أوربا لا تزال تملك ذراع الادرياتيكي الطويلة، وفي الغرب يقع الممر الضيق بين رأس بون ورأس القدم الإيطالية، وخلف هذا الحاجز، يرقد النصف الغربي من البحر المتوسط، وبه سردينيه الصخرية، وكورسيكه، وسلسلة جزر البليار... وكان هذا القسم، من جميع الوجوه، بحراً إسبانياً، حتى الصخرة الجبارة في جبل طارق، ولكنه، الآن، سيصبح مهدداً من القوة العربية- الإسلامية في المغرب العربي، التي اتخذت نقطة هجومية لها في الجزائر.

سينصب (سليمان القانوني) - زعيم القراصنة في غرب المتوسط - خير الدين بربروسا قائداً عاماً للأسطول العثماني في عام ١٥٣٣م، في وقت «كان فيه الأسطول التركي عاجزاً عن الخروج لمواجهة (دوريا)، ودوريا (قائد الأسطول الإسباني- الإمبراطوري) عاجزا عن التوصل إلى نتيجة إزاء بربروسا»[١٩].

قرر (بربروسا) فور تعيينه، إعداد ما يلزم لتجهيز أسطول جديد جبار، والقيام بأربعة أشياء: استعادة الموانئ الإفريقية التي احتلها الإسبان، وقد تحقق له ذلك، والاستيلاء على الجزر التي تؤمن (لدوريا) قواعد، وإقامة حصار بحري على طول الساحل الإسباني الخطير، والانقضاض في النهاية على إسبانيا نفسها بالتعاون مع المسلمين الباقين هناك.

هزم بربروسا (العصبة المقدسة) مجتمعة أمام الشواطئ الإيطالية، وكادت تنجح خططه لغزو إيطاليا من الجنوب، لولا تراجع حليفه الفرنسي المتذبذب، فبلغت قوة الأسطول العثماني ذروتها زمن بربروسا، إلى درجة لم تعد فيها أية نقطة في المتوسط خارج نطاق حملاته. إلى حد بدا فيه العثمانيون وكأنهم سادة الموقف في المتوسط. وخاصة بعد أن رتبوا البيت الإسلامي، وأصبحت «سواحل المتوسط عثمانية في ثلثيها»[٢٠].

ظل دور الأسطول العثماني في تصاعد مستمر حتى معركة (ليبانتو) ١٥٧٢م، حيث شكلت معلماً فارقاً أسس لمرحلة انحدار دور هذا الأسطول في المتوسط والبحار الأخرى، على المدى الطويل، بالمقابل ستواجه الأرمادا الإسبانية ضربة

موجهة على يد الإنجليز في نهاية القرن السادس عشر، وفي هذه الفترة نفسها سيتوجه العثمانيون والأسبان «بأنظارهم نحو المحيطات، وأصبح البحر المتوسط بمنأى عن الطرق البحرية الكبرى، وأصبح في المرتبة الثانية من النشاط التجاري، بعد أن كان من قبل، قطب الحركة ومحورها الرئيسي»[٢١] إلا أن هذا لا يعني انتهاء الأساطيل الإسلامية في المتوسط، ففي الحوض الغربي للمتوسط، بقي من الصعوبة بمكان حماية التجارة الأوربية بدون دفعهم الأتاوة اللازمة، أو الضريبة المقررة إلى البايات، الذين أمسكوا بزمام السلطة في المغرب العربي نيابة عن السلطان، مما أجبر ملوك أوروبا على اتباع الطرق الدبلوماسية للإفراج عن السفن المحتجزة، وتأمين سلامة التجارة، وهذا ما سلكته الملكة اليصابات الإنجليزية[٢٢]. واضطر (كرومويل) لأن يرسل الأميرال بلا -أعظم قواده- في مهمة ضد تونس ١٦٥٥م، ولكن تلك الحملات الفردية لم تؤد إلى نتيجة تذكر.

بعد عشر سنوات من حملة بلاك، أرسل (توماس ألن) على رأس أسطول إلى الجزائر، واضطرت فرنسا لدفع (دوكيه) على رأس عمرة بحرية إلى بحر إيجة، حيث الخطر يهدد التجارة الفرنسية من القرصان المغربي، وعاد (دوكيه) عام ١٦٨٢م لضرب الجزائر، لكن كان من العسير عليه الاستيلاء عليها، كان للباب العالي فيها خمسمائة مدفع، وكان قراصنة الجزائر لا يزالون يحتفظون بمدمراتهم وسفنهم الحربية[٢٣].

لكن مع نهاية القرن الثامن عشر، ستتغير أحوال غرب المتوسط، فبعد أن كانت دول المغرب العربي قادرة في القرن السادس عشر والسابع عشر على إحداث الاضطراب في التجارة الدولية الأوروبية، ونشر الذعر في شواطئ إسبانيا وإيطاليا، حدث العكس «فربما كان نشاط القرصان الأوروبي أحد أسباب الركود الاقتصادي، بل أقول بعض مناطق العالم العربي- التركي في ذلك العصر»[٢٤].

وفي شرق المتوسط، كان لا يزال في مقدور الأسطول العثماني - في منتصف القرن السابع عشر- هزيمة العمارة البحرية للبندقية، التي غدت بكل الأحوال دولة صغيرة من حيث مقدرتها العسكرية بمناسبة الصراع على كريت. إلا أنهم سينهزمون عام ١٧٧٠م في معركة (تشسمه) في بحر إيجه أمام روسيا التي تحتل

المرتبة الرابعة بين الدول من حيث الوزن العسكري البحري، فكان «لهذه الموقعة أهميتها، إذ تبرهن على التأخر التكنولوجي الذي راكمه الأتراك»[٢٥].

2) التبادلات التجارية على أطراف المتوسط:

إلا أن المتوسط ليس مسرحاً للحرب فحسب، بل كان أيضاً جسراً قامت عليه التبادلات التجارية، مقايضة المنافع والاقتباسات. وقد ورث العثمانيون دور العرب كوسيط للتجارة الشرقية، كما ورثوا وزنهم ووضعهم وإمكاناتهم الاقتصادية التي جعلت منهم مقصداً للتجارة الأوروبية.

وكانت أوروبا بحاجة لمحاصيل الشرق، وفي مقدمتها التوابل والأفاوية التي دخلت أنواع كثيرة منها في صناعة (الأقرباذين)، وتركيب العلاج، أو في الاستهلاك المطبخي، كمقبلات ومشهيات. فالفلفل الأسود من الملابار في الهند، وجزيرة سرنديب، وزنجبيل الجزيرة العربية والهند، والمحمودية من بلاد الشام، والفوه من جزيرة العرب وسكر الشام ومصر والهند، والأفيون من وادي النطرون، والقرفة من الصين، وكبش القرنفل، والأهليلج، والراوند من الصين، وتوتياء الهند والصين للكحل وللقطرة، والأزرق والنيل من بغداد أو البنغال، والصفراء من بلاد الشام، والعنبر من عمان، والنباتات النسيجية كالقطن، والحرير من العجم والعراق والشام، والأقمشة والمصنوعات الزجاجية والأسلحة الدمشقية، والياقوت من الخليج العربي، والماس من الهند. كل هذه الاحتياجات تصل أوروبا عبر طريق المتوسط، والتي لن تغير من اتجاهاتها الفتوحات العثمانية وضمها البلاد العربية[٢٦].

فمن أقدم العصور عبرت تجارة الشرق الأقصى الأرض العربية، وعلى موانئها في المتوسط متجهة إلى أوروبا، كما كانت المنتوجات العربية الإسلامية هدفاً للتجارة الأوربية ليس لها غنى عنها، وإذا كان العرب المسلمون، قد سيطروا على التجارة الشرقية: إدارة ونقلاً وتسويقاً، فإنهم في المتوسط تركوها لغيرهم، لينقلها ويسوقها. وحتى عندما كان العرب المسلمون مهيمنين على المتوسط في القرن التاسع والعاشر، لم يتحكموا ويسيطروا على التجارة المتوسطية وانتقلت إلى أيدي الإيطاليين: بيزا وجنوه، البندقية، فلورنسا.. مع بداية القرن الحادي عشر، تعززها سيطرة الأساطيل

المسيحية في هذا القرن[٢٧].

ولعل هيمنة العثمانيين، في فترات مختلفة من القرن السادس عشر، على المتوسط، لم تغير من هذه الحقيقة شيئاً، فقد لاحظ (لوتسكي): «إن التجارة العثمانية كانت بيد الأجانب، على الضد من الخلافة الإسلامية، مثلاً، حيث لعبوا دوراً رئيساً في هذه التجارة الدولية»[٢٨].

فأبناء جنوه وكتالونيا هم من سيطر على الطرق التجارية لحوض المتوسط الغربي، أما الفرنسيون فإنهم لم يكونوا - حتى ذلك الوقت - يقومون بدور له أهمية إلا مع مصر[٢٩]، ومرسليا بالكاد قد انضمت إلى فرنسا، ولعبت البندقية دور (الملك) في تجارة الحوض الشرقي، وشبه محتكرة لها، فكانت سفنها تذهب لإحضار التوابل من الاسكندرية، والحرير والمنسوجات القطنية، ومنسوجات الوبر وشعر الماعز من موانئ الشام وآسيا الصغرى، وتحمل إليها المنتجات الأوربية: منسوجات الفلاندر، وفلورنسا، والمعادن والأدوات المصنوعة من ألمانيا، وإذا كان موقعها في الشرق (الإسكندرية) وسواحل الشام، قد تأثر بضم العثمانيين للبلاد العربية، إلا أنها ما لبثت أن استأنفت دورها المعهود[٣٠]. لكن، ومع منح الامتيازات السلطانية لفرنسا ١٥٣٦م، ستأخذ فرنسا المكانة التجارية الأولى بعد البندقية[٣١].

وابتاع الإقطاعيون العرب والأتراك الأقمشة الصوفية الانجليزية والهولندية، والحرير والنبيذ الفرنسي، والفراء الروسي، والزجاج البندقي، والبللور البوهيمي، كما صدروا إلى أوروبا الحبوب والحرير والمنسوجات والجلود والصوف الخام، والفواكه والجوز، وزيت الزيتون[٣٢].

وحول العثمانيون البلقان ومصر، وبعض الممتلكات الأخرى إلى مواطن للسلع والحبوب التي استخدموها في التجارة، وحولوا المحاصيل الزراعية من الإقطاعات إلى سلع للتجارة المربحة، ودفعهم احتكارهم لتجارة الحبوب إلى رفع أسعاره إلى الضعفين بين عامي ١٥٦٧و ١٥٨٩م «فكان العثمانيون يملكون مواد أولية وسلعاً طبيعية وصناعية، يتجرون بها، ويجنون أرباحاً هائلة، في ظل حماية أساطيلهم لتجارتهم ولتجارة حلفائهم، كانوا يتجرون بالحبوب في منطقة الجزيرة- الساحل، وبالحرير في

منطقة الأناضول- الشام، وبالنحاس، والتوابل في شرق البحر المتوسط والمحيط الهندي. أما التجارة نفسها فكانت خاصة أو من جانب الدولة، أو بالمشاركة بين الطرفين. ولا شك أن الطبقة العسكرية الحاكمة كانت تمتلك الحظوظ والوعي»[٣٣].

لكن إيفانوف يلاحظ أن السياسية الاقتصادية العثمانية لم تشجع التجارة؛ إذ كانت في إحدى جوانبها تستخف بمصالح التجار وتعاملهم كمضاربين، وقد أدى تطبيق النظم العثمانية إلى الحد من إمكانات تراكم الرأسمال التجاري وتنميته. فأفلس معظم التجار وزادت شكايتهم من كساد أعمالهم، ومن الالتزامات المالية المفروضة عليهم[٣٤].

ولم يشدد العثمانيون على حماية الإنتاج المحلي، أو يفرضوا الرسوم الواجبة لهذه الحماية، وفتحوا السوق الداخلية بسهولة لاختراقات البضائع الأجنبية التي استفادت من (الامتيازات) المعطاة لها، بالإضافة إلى ما احتله الأجانب من موقع السيادة على التجارة المتوسطية: مثل الأرمن واليونانيين، وقاموا بالنسبة للتجار الأوربيين بدور الوكيل، ومارسوا تجارة الوساطة والترانزيت التي كانت أكبر مراكزها: القاهرة، وحلب، ودمشق، وبغداد، وطرابزون والقسطنطينية، التي تدفق السجاد الفارسي والموسلين الهندي واللؤلؤ البحريني، وجلبت القهوة اليمنية، والعبيد والذهب والعاج والمسك وريش النعام من سنار ودارفور، وصدِّرت بضائع المنتجات المحلية بواسطة هذه المدن نفسها، إلى المرافئ البحرية، حيث يبتاعها التجار الأوروبيون[٣٥].

وما من مجال للشك في أن تجارة المتوسط قد عانت كثيراً من يقظة التجارة عبر الأطلسي.. ولكن التقهقر النهائي لم يحصل- كما يقول لوفران- إلا من بداية القرن السابع عشر[٣٦].

فمع بداية القرن السابع عشر سيتزحزح الموقع السيد للمتوسط في التجارة العالمية. وهذا التهديد لدور المتوسط، لا يرتبط بنشوء الدول الكبرى على أطرافه. فلا جبروت العثمانيين، ولا قوة نيران الإسبان، أو ثقل فرنسا، من قلب الأسس الاقتصادية لتفوق المتوسط، بل «إن التطور الذي هدد البحر المتوسط وانتصر في

النهاية عليه، لم يكن إلا انتقال مركز العالم من هذا البحر الداخلي إلى المحيط الأطلسي. وفي مطلع هذا التطور يقع اكتشاف أميركا ١٤٩٢- ورحلة رأس الرجاء الصالح ١٤٩٧-١٤٩٨م» [٣٧]، ومع ذلك فإن هذه الأحداث لم تأخذ أهميتها كلها بين عشية وضحاها. فطالما أن من يملك الفضة والمعدن الأبيض يستطيع التوصل إلى منتجي الفلفل والبهارات، وأن هذه المعادن الثمينة، التي بدأت ترد بكاملها من أمريكا، منذ عام ١٥٣٠م ، إلى إسبانيا، بدأت تتسرب منذ عام ١٥٥٠ إلى إيطاليا، بعد أن شارك الصيارفة والتجار الطِّلْيَانُ في إقراض شارل الخامس لتمويل حروبه، بالإضافة إلى ما أسهم به الحصار الإنجليزي ثم الهولندي منذ عام ١٥٦٨ للطريق الأطلسي نحو بحر الشمال والبلاد المنخفضة الثائرة من إجبار إرساليات الفضة على أن تتبع، حصراً طريق المتوسط بين برشلونه وجنوه[٣٨]. وما إن عادت إيطاليا تزود نفسها، بالمعدن الأبيض، حتى جددت حوالي عام ١٥٦٠م تزويد نفسها بالفلفل والبهارات عن طريق السبل الشرقية القديمة «وكان معدل هذا الطريق يوازي في جملته معدل طريق رأس الرجاء الصالح، وبما أن الاستهلاك الأوروبي قد ازداد زيادة مهمة، حتى وصل إلى ما يقارب الضعف، فإن البندقية أعادت بوجه عام بناء أسس تجارتها القديمة»[٣٩].

وقد تم بنجاح فتح الطريق القديمة للتجارة الشرقية المارة بفارس عبر العراق إلى حلب ثم بيروت ليتم تجاوز الدور السلبي الذي لعبه البرتغاليون على التجارة الشرقية.

وخلال القرن السادس عشر -كما تشير (سيميليا نسكايا)- بدأت تظهر تجارة متواضعة الحجم في مراكز قديمة مهملة: كاللاذقية، طرطوس وبانياس، وجبيل وبيروت، وصيدا وصور وعكا، وأكبرها مدينة طرابلس التي كانت مركزاً للولاية والتي عبر مرفئها كانت تتاجر دمشق وحلب. ويقيم فيها القناصل الأوروبيون. «وكانت تصل إلى المدينة (طرابلس) الأقمشة والحرير والتوابل، وغيرها من البضائع المستوردة من الشرق، إلى جانب المنتجات السورية والأقمشة المحلية والحرير الخام اللبناني، وغزل القطن، الوارد من شمال سوريا، وغيرها، وكانت تستورد إليها الأجواخ الأوربية والمعادن والبضائع الكيماوية»[٤٠].

وبقيت حلب، حتى نهاية القرن الثامن عشر مركزاً مهماً لتجارة الترانزيت وأضخم المراكز التجارية الحرفية «ولا سيما في مجال إنتاج الأقمشة المعدة للتصدير إلى الأسواق الخارجية: وضمت المدينة عشرات الأسواق المتخصصة، قدّرها (باربي دوبرو كاج) بخمسة وأربعين سوقاً كبيرة، وأكثر من خمسمائة فندق- خان، وحوالي مائتي قيسارية حيث السوق التجارية، ومنشآت كبيرة لمشاغل الحرفيين»[41]. وكما هو معروف، فقد اشتهر الحرفيون العرب بإنتاج الأقمشة والسجاد والسختيان والأسلحة والمصنوعات النحاسية وغير ذلك.. وكان العديد من هذه المصنوعات يُصدر إلى أوربا حتى القرن الثامن عشر، قبل أن يزيحها الانقلاب الصناعي الأوروبي[42] واستمر النسيج، ومنتوجاته، بأنواعها الثلاثة: الكتانية، والحريرية، والقطنية، من أهم صادرات المجال العربي- العثماني، إلى أوروبا بالإضافة إلى الزجاج، والسكر، واللؤلؤ، والبن.

وعلى الرغم من طول باع القرصان فإن سبل التجارة لم تنقطع في الحوض الغربي للمتوسط، ستدخل فرنسا، بعد بروز مرسيليا إلى جانب جنوه في التجارة المتوسطية، مستفيدة من الامتيازات السلطانية، فنجحت (مرسيليا) في الحصول على امتيازات صيد الأصداف عام ١٥٥٢م، التي كانت تعد عنصراً مهماً للتبادل التجاري مع توابل الشرق الأقصى. واستطاع الفرنسيون تصدير حبوب شمال إفريقيا العربية. وأنشأوا عدة مراكز تجارية لهم هناك، إلا أننا مع بداية القرن السابع عشر سنشهد تصفية وجود تلك المراكز، كرد فعل على اضطهاد الإسبان وطردهم للمسلمين هناك، ولكنها لا تلبث تلك المراكز أن تعود[43].

لكن لم يبلغ النشاط التجاري في (الجزائر) الدرجة التي بلغها في موانئ الشام. ربما بسبب القرصنة، وكان الأوروبيون يستوردون من الجزائر المصنوعات الجلدية والصوفية، وقايض الإنجليز والهولنديون الأسلحة بالمنتجات الغذائية.. وفي تونس نشط التجار الفرنسيون تحت رعاية القنصل الفرنسي، وتنافس معهم الإنجليز. وشملت صادرات تونس: الجلود والأصواف والإسفنج والبلح وريش النعام، واستوردت: الأصواف والخمور، والأسلحة، وبلغت تجارتها ضعف تجارة الجزائر، وأحياناً ثلاثة أضعاف[44].

سينتهز الإنجليز نزاع البنادقة والعثمانيين حول قبرص، وغيابهم المؤقت عن المجال العثماني بعد معركة (ليبانتو)، ويحصلوا من السلطان أحمد الأول على امتيازات مشابهة لمثيلتها الفرنسية مستثمرين عداوتهم المشتركة للإسبان أيضاً. ثم «تمتع أهل البندقية عام ١٥٨٠م وإنكلترا عام ١٥٩٩م وكذلك تمتع الهولنديين بامتيازات مشابهة لمزايا الامتيازات الفرنسية»[٤٥].

ودخلت السفن الإنجليزية ١٥٨٠م، والهولندية ١٥٩٠م البحر المتوسط فالنزاع الذي شهده المحيط (بين انكلترا وإسبانيا- وضم البرتغال إلى إسبانيا) سنة ١٥٨٠م حتى ١٦٠٠م أدى إلى إحياء التجارة المتوسطية[٤٦].

وأخذت سفن البلاد البروتستانتية تفرض نفسها في المتوسط مستغلة الوضع العثماني- الإسباني- البندقي بعد معركة ليبانتو ١٥٧٢م «وكانت مراكبهم أحسن تسليحاً، وأحسن تجهيزاً بالرجال، وأقدر على الحمل، وأكثر انتظاماً، وتقبل بأجور أكثر تواضعاً.. فأمسكوا شيئاً فشيئاً بتجارات مهمة»(٤٧).

عندما تمكن الهولنديون في البحار الشرقية، وحلوا محل البرتغاليين في جزر الصوند وفي المحيط الهندي، نصبوا أنفسهم حراساً مرهوبين -إن لم يكن على الحرير الذي كان يصل دائماً إلى الشرق- فعلى الفلفل والبهارات على أقل تقدير.

وتضاءل مرور الفلفل والبهار عن طريق البحر الأحمر «ولم يعد البحر المتوسط في مركز العالم، بعد عام ١٦٢٠م أو عام ١٦٥٠م، بل أصبحت تخترقه تجارة الآخرين وحروب الآخرين، حتى هذه المبادلات وتلك الحروب كان للمتوسطين أدوارٌ صغيرة فيها»[٤٨].

وعلى الرغم من تقلص تدفق التجارة الآسيوية عبر البحر الأحمر عن الشكل الذي كانت عليه سابقاً، فقد استمر خط البصرة -بغداد- حلب ناشطاً، وفوق هذا بقي المجال العثماني- العربي شبه القاري بسوقه الداخلية الواسعة النطاق، يجتذب إليه التجار، وبقيت واردات أوروبا، من هذه السوق -كما في السابق- تفوق صادراتها، وتضطر لسد عجزها التجاري مع العثمانيين بالاستعانة بالذهب[٤٩] بالإضافة لذلك فإن البحر الأحمر ذاته سينتعش ثانية بتجارة القهوة، وتعود

الاسكندرية مرفأ مطروقاً كما كانت أيام الفلفل والبهارات[٥٠].

واستمر تدفق النسيج ومنتوجاته إلى أوروبا، كما في السابق - الحرير، والصوف الخام، وازداد تدفق المنتوجات القطنية والكتانية. كما استمر تصدير بعض الصناعات الزجاجية، وبعض المواد الكيماوية المستعملة في الصناعة، كحجز الشب من مصر، والفوه وبنات العفصة والبلوط المستخدمين في الدباغة، بالإضافة للحبوب والسكر، والبن[٥١]. إلا أننا بدأنا نلحظ - منذ القرن السادس عشر- بروز ظواهر جديدة على العلاقة بين الطرفين: فالعرب الذين اعتادوا تصدير الورق إلى أوروبا بدأوا يستوردونه منها، مع النصف الثاني للقرن الخامس عشر، وبعد أن اعتمدت أوربا طويلاً على سكر الشام ومصر، استزرعت قصب السكر في جزر الأزور، والرأس الأخضر، وأخيراً في البرازيل عام ١٥٥٠، وسوف يستغنون تدريجياً عن (حجر الشب) المصري بعد اكتشافه في (شيفيتافيكيا) فتنبأ المفوض البابوي على أثره «بأن هذا الاكتشاف سوف يقود إلى تحرير أوروبا من اعتمادها القوي على الشرق الأدنى»[٥٢] وبدأت الصادرات العثمانية -وهي المجال الإسلامي الأوسع- تتسم بتزايد المواد الخام، والسلع نصف المصنعة[٥٣].

وعلى الرغم من كل هذه المظاهر السلبية على التجارة الخارجية للمجال العربي العثماني، وبروز بعض مظاهر الركود الصناعي، التي يعزوها بعضهم إلى استبدال المشروعات الحرة التي كانت مُعْتَمَدَةً أيام العباسيين بمشروعات احتكارية اعتمدها العثمانيون بعد المماليك، نقول: على الرغم من هذا فقد ظل الميزان التجاري الأوربي/ الإسلامي يميل لصالح الأخير، حتى نهاية القرن السادس عشر، بل استمر هذا الحال حتى القرن الثامن عشر، قبل أن تستخدم أوروبا الطاقة البخارية في صناعتها على نطاق واسع ويصبح تقدمها التقني حقيقة واقعة.

لقد حافظ الميزان التجاري العثماني/الأوروبي على ميلانه لصالح العثمانيين حتى القرن الثامن عشر. وبقيت الصادرات العثمانية تفوق وارداتها من حيث الرقم المطلق لأسعارها. فميشيل دوفيز لا يتردد في الاعتراف «بأن الميزان التجاري التركي (العثماني) كان رابحاً» في القرن الثامن عشر[٥٤]. إذ إنّ فرنسا -أكبر المتعاملين مع الدولة العثمانية- بلغت مستورداتها من السوق العربية- العثمانية عام ١٧٨٩م،

عشية الثورة، ٢٧,٧ مليون ليرة، بينما كانت صادراتها ٢٥,٦ مليون ليرة، بواقع خسارة ما يقارب المليوني ليرة، وكانت البندقية في الوقت نفسه تبيع أقل مما تشتري للعثمانيين(٥٥).

---

(١) ج.ف.ف. هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ج١، عبد الفتاح إمام، التنوير، بيروت ١٩٨١، ص١٥٥-١٥٦.

(٢) أرشيبالد. ر. لويس، القوى البحرية والتجارية في حوض المتوسط، أحمد محمد عيسى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، بدون تاريخ، ص٤٠٠-٤٠١.

(٣) فرنان بروديل، البحر المتوسط، المجال والتاريخ، يوسف شلب ، الشام، وزارة الثقافة، دمشق ١٩٩٠، ص ١٢٤.

(٤) المصدر السابق، ص١٣٤.

(٥) هاملتون جب، المجتمع الإسلامي والغرب، ج١، د. أحمد عبد الرحيم مصطفى، دار المعارف، القاهرة، ص١٣٠.

(٦) د. رضوان السيد، القوى البحرية العثمانية والصراع على المحيط الهندي، بالميرابوميت، مجلة الاجتهاد العددان السادس والعشرون والسابع والعشرون، السنة السابعة، ١٩٩٥، ص٣٦٦- ٣٦٧.

(٧) المصدر السابق، ص٣٦٨.

(٨) هارولد لامب، سليمان القانوني، شكري محمود نديم، شركة النبراس، بغداد ١٩٦١، ص ١٤٩.

(٩) المصدر السابق، ص ١٨٢.

(١٠) هاملتون جب، المجتمع الإسلامي والغرب، مصدر سابق، ص ١٣٩.

(١١) روسلان موسينيه، بإشراف: موريس كروزيه، تاريخ الحضارات العام، مجلد رابع، ترجمة: أسعد داغر، عويدات، بيروت ١٩٦٦، ص١٣٣.

(١٢) المصدر السابق، ص١٨٤.

(١٣) المصدر السابق، ص١٨٧.

(١٤) هاملتون جب، مصدر سابق، ص١٤٠.

(١٥) كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، نبيه فارس، منير بعلبكي، ط٤، ١٩٦٥، دار العلم للملايين، بيروت، ص٤٧١.

(١٦) راجع: أحمد عبد الحليم مصطفى، في أصول التاريخ العثماني، مصدر سابق، ص٩.

(١٧) كميل تشارتون، تاريخ العالم، نشره السير جون.أ.هامرتون، الفصل السادس والأربعون بعد المائة، المجلد السادس، إدارة الثقافة بوزارة التعليم العالي، مكتبة النهضة المصرية، مصر، بدون تاريخ، ص٦١٨.

(١٨) د. جلال يحيى، تاريخ العلاقات الدولية، مصدر سابق، ص٨٧.

(١٩) هارولد لامب، سليمان القانوني، مصدر سابق، ص١٨٤.

(٢٠) د.جلال يحيى، تاريخ العلاقات الدولية، مصدر سابق، ص٩٠.

(٢١) روسلان موسينيه ، تاريخ الحضارات العام، مجلد رابع، مصدر سابق، ص١٩٩.

(٢٢) كميل تشارتون، تاريخ العالم، مجلد سادس، مصدر سابق، ص٦١٩.

(٢٣) المصدر السابق، ص٦٢٠.

(٢٤) د. ماثيو اندوسون، تاريخ القرن الثامن عشر في أوروبا، د.نور الدين حاطوم، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٩٧٧، ص٣٠٩.

(٢٥) ميشال دوفير، أوروبا والعالم في نهاية القرن الثامن عشر، جزء أول، الياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت ١٩٨٠، ص٣٣.

(٢٦) روسلان موسينيه، تاريخ الحضارات العام، مجلد رابع، مصدر سابق، ص١٢٠-١٢١.

(٢٧) شارل عيساوي، تأملات في التاريخ العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩١، ص٢٠.

(٢٨) لوتسكي، تاريخ الأقطار العربية الحديث، دار التقدم، موسكو، ١٩٧٠، ص١٩.

(٢٩) د. جلال يحيى، تاريخ العلاقات الدولية، مصدر سابق، ص ١٠٢.

(٣٠) المصدر السابق، ص ١٠٢.

(٣١) راجع: جورج كيرك، موجز تاريخ الشرق الأوسط، عمر الاسكندري، سلسلة الف كتاب ١١٤، مركز كتب الشرق الأوسط، القاهرة، دار الطباعة الحديثة، ص ١٢٠.

(٣٢) لوتسكي، تاريخ الأقطار العربية الحديث، مصدر سابق، ص١٩.

(٣٣) رضوان السيد، القوى البحرية العثمانية والصراع على المحيط الهندي (بالميرا برومبت)، مصدر سابق، ص٣٧١.

(٣٤) راجع: إيفانوف، الفتح العثماني للبلاد العربية، مصدر سابق، ص٢٧١.

(٣٥) راجع: لوتسكي، تاريخ الأقطار العربية الحديث، مصدر سابق، ص٢٠.

(٣٦) راجع: جورج لوفران، تاريخ التجارة، هاشم الحسيني، دار مكتبة الحياة، بيروت، بدون تاريخ، ص٧٨.

(٣٧) راجع: فرنان بروديل، البحر المتوسط، المجال والتاريخ، مصدر سابق، ص١٣٥-١٣٦.

(٣٨) المصدر السابق، ص١٣٦.

(٣٩) راجع: د. جلال يحيى، تاريخ العلاقات الدولية، مصدر سابق، ص١٠٦.

(٤٠) ايرينا سميليا نسكايا، البنى الاقتصادية والاجتماعية في المشرق العربي على مشارف العصر الحديث، يوسف عطا الله، الفارابي ١٩٨٩، ص١٧٣.

(٤١) المصدر السابق، ص ١٦٩.

(٤٢) راجع: لوتسكي، تاريخ الأقطار العربية، مصدر سابق، ص٢٢.

(٤٣) راجع: د.جلال يحيى، تاريخ العلاقات الدولية، مصدر سابق، ص١٠٥.

(٤٤) راجع: رافق، العرب والترك، مصدر سابق، ص١٨٨.

(٤٥) ميشال دوفيز، أوروبا والعالم في نهاية القرن الثامن عشر، الجزء الأول، ترجمة الياس مرقص، دار الحقيقة ١٩٨٠، ص١٨.

(٤٦) راجع جورج لوفران، تاريخ التجارة، مصدر سابق، ص٧٩.

(٤٧) فرنان بروديل، البحر المتوسط، مصدر سابق، ص١٣٧.

(٤٨) المصدر السابق، ص١٣٨.

(٤٩) راجع: شارل عيساوي، تأملات في التاريخ العربي، مصدر سابق، ص٧٢.

(٥٠) فرنان بروديل، البحر المتوسط، مصدر سابق، ص ١٤٠.

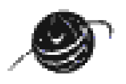
(٥١) راجع: شارل عيساوي، تأملات في التاريخ العربي، مصدر سابق، ص٩١-٩٨.

(٥٢) المصدر السابق، ص٩٣.

(٥٣) راجع: المصدر السابق، ص٦٩.

(٥٤) راجع: ميشيل دوفيز، أوروبا والعالم ...، مصدر سابق، ص٦٨.

(٥٥) راجع المصدر السابق، ص٦٢.





العقلانية العلمية عند الماوردي في كتابه «أدب الدنيا والدين»

محمد أحمد عواد(*)

ما نعنيه بالعقلانية العلمية هي تلك العقلانية التي أنتج من خلالها العلماء علومهم المختلفة . وهي بصيغة أخرى المسؤولة عن إنتاج المعرفة العلمية . وهناك معنى ثان للعقلانية العلمية ، حيث تستخدم للإشارة إلى نظام فلسفي معين أقيم تحت تأثير العلم ، مثل فلسفة رسل أو الوضعية المنطقية أو الماركسية ، فكل واحد من هؤلاء يعتقد أنّ فلسفته هي العقلانية العلمية فقط.

قمنا بدراسة العوامل المشتركة بين أصحاب العقلانيات العلمية المختلفة من أجل الوصول إلى الحد الأدنى الذي يتفقون حوله . وقد توصلنا إلى مبادئ ستة موجهة . هي[1] :-

أولاً : مبدأ مصادر المعرفة الأربعة .

ثانياً : مبدأ حصر النشاط الميتافيزيقي على العقل .

ثالثاً : مبدأ ضرورة الموضوعية في المعرفة (التفسير السببي).

رابعاً : مبدأ الفصل بين عالم السماء وعالم الإنسان .

خامساً : مبدأ الفصل بين الأنساق الثلاثة .

سادساً: مبدأ الالتزام بالروح العلمية .

(*) باحث أردني .

نحن نعتقد بأنَّ العقلانيات العلمية -تتبنى إلى حد ما- المبادئ الستة بوصفها تشكل نقطة انطلاقها، ثم هي تختلف فيما بعد ذلك . وجاءت هذه الفلسفات تحت تأثير وتطور العلم الوضعي في أوروبا منذ عصر النهضة . وكان السؤال المطروح علينا منذ فترة هو: هل تشكلت عقلانية علمية من أي نوع كان في التراث العربي الإسلامي بفعل العلوم الرياضية والتجريبية فيه ؟

وقد أنجزنا في الإجابة عن السـؤال السـابـق أطروحة دكتوراه دولة سنة ١٩٩٨م[٢]. ولم نتعرض فيها للفقيه الماوردي، ومن ثم سنحاول في هذه الدراسة معرفة ما إذا كان الماوردي الفقيه قد تشكلت لديه عقلانية علمية من نوع ما .

الماوردي حياته وعصره :-

هو أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي[٣]، ولد بالبصرة سنة أربع وستين وثلاثمائة للهجرة، وبها تلقى دراسته الأولى في الحديث والفقه والأدب، فأصبح قاضياً، وعمل في بلدان كثيرة، إلى أن تمَّ اختياره أقضى القضاة في بغداد سنة تسع وعشرين وأربعمائة للهجرة. وقد ارتبط بعلاقات جيدة مع الخليفة، فاختاره سفيراً له مع البويهيين والسلاجقة. وبلغت مؤلفات الماوردي اثنى عشر كتاباً في حقول شتى، منها[٤]: التفسير الكبير، الحاوي في الفقه، أعلام النبوة، الأحكام السلطانية، تسهيل النظر، أدب الدنيا والدين.

درس الماوردي الفقه على الإسفراييني والباقي والصيمري[٥]، وأصبح قاضياً، وألَّف في الفقه الشافعي كتاب الحاوي الكبير[٦]، وهو عبارة عن شرح لمختصر[٧] المزني[٨] (٢٦٤هـ) وهو كتاب ضخم اختصره لاحقاً في كتاب صغير اسمه الإقناع في الفقه الشافعي، ويبدو أنَّ لديه أيضاً مختصراً آخر له اسمه الكافي في شرح مختصر المزني[٩] ، وقد أشاد ابن خلكان بكتاب الحاوي إذ يقول : «لم يطالعه أحد إلا وشهد له بالتبحر والمعرفة التامة في المذهب»[١٠].

رفض الماوردي التقليد في الفقه، لأنه «قبول قول بغير دليل»[١١]، وطالب بالرجوع إلى «أدلة الأصول»[١٢] ، وهذه يمكن الوصول إليها بإتقان اللغة العربية، وما يسميه «علم الحسّ وهو العقل؛ لأنَّ حُجَج العقل أصلٌ لمعرفة الأصول، إذ ليس تُعْرَفُ

صحةُ الأُصول إلا بحجج العقول..»[١٣]، والأصول عنده أربعة هي: «الكتاب والسنة والإجماع والقياس»[١٤]، ونجد عرضاً موسعاً لهذه الأصول في أدب القاضي[١٥].

كان الماوردي فقيهاً شافعياً لامعاً، وتبنى موقفاً كلامياً على صعيد علم أصول الدين، وهو في عُرْف الباحثين من الأشاعرة، وقد اتهمه ابن الصلاح بالاعتزال في بعض القضايا[١٦]، وعلى الرغم من أنّ ابن حجر العسقلاني كان عليماً بأنّ الماوردي قد أخذ بعض قضايا الاعتزال إلا أنّه رفض وضعه مع المعتزلة[١٧]، وعموماً لم يترجم له العسكري في رجالات الأشعرية، وكذلك لم يذكره المرتضى اليماني في طبقات المعتزلة. ومن ثم يمكن القول: إنّه كان يتبنى علم الكلام، ويدافع عنه، وقد أخذ من المعتزلة بعض القضايا، وكذلك أخذ من الأشاعرة بعض القضايا، الأمر الذي أبعده عن كليهما، فالقضايا التي أخذها عن الاعتزال جعلته بعيداً عن الأشاعرة وبالذات في مسألة خلق الأفعال؛ لأنّ هذا جعله يؤمن بالتفسير السببي على طريقة الفلاسفة والعلماء، فلا نجد عنده دوراً للعادة في مجرى العلاقة السببية، كما هو الحال عند الباقلاني مثلاً[١٨].

كان الماوردي فقيهاً شافعياً، ويتبنى منهجية علم الكلام في قضايا أصول الدين، لكن إلى أي مدى بقي محافظاً على منهجيته في كتابه أدب الدنيا والدين؟ وقد أشار هو إلى أنّ المنهج الذي سيتبعه يجمعُ «بينَ تحقيقِ الفقهاء، وترقيقِ الأدباء فلا ينبو عن فَهمٍ ولا يَدِقُّ في وَهْمٍ، مستشهداً من كتاب الله –جلَّ اسمه– بما يقتضيه، ومن سنن رسولِ الله –صلواتُ الله عليه– بما يُضاهيه، ثم مُتْبعاً ذلك بأمثال الحكماء وآداب البُلغاء وأقوالِ الشُعراء؛ لأنّ القلوبَ ترتاحُ إلى الفنونِ المختلفةِ وتسأمُ من الفنِّ الواحدِ»[١٩]، ويقع هذا الكتاب في خمسة أبواب:

لن نقوم باستعراض هذه المادة، وإنّما سنركز على قضايا خمس لها علاقة بتكوين العقلانية العلمية .

أولاً: العلاقة بين العقل والتجربة:

يذهب الماوردي إلى أنّ العقلَ هو أسُّ الفضائل، وينبوعُ الآداب، وبه تُعْرفُ حقائقُ الأمور، ويُفْصَلُ بين الحسنات والسيئات، وبذا فهو يجمع جانبي العقلِ:

النظر والعمل، ويميّز بين قسمين من العقل غريزيّ ومكتسب[٢٠].

العقل الغريزي:

لا يقدم الماوردي تعريفه للعقل الغريزي مباشرة، وإنّما يلجأُ قبل ذلك إلى دحض ثلاثة تعريفات شائعة في الخطاب الفلسفي والكلامي وهي:

أولاً: تذهب فئة إلى أنّ العقل جوهر، ويرفض الماوردي هذه الأطروحة مستنداً في ذلك إلى حجتين[١٩]:

الحجة الأولى: «أنّ الجواهرَ متماثلة، فلا يصحُ أن يُوجِبَ بعضُها ما لا يوجِبُ سائرُها، ولو أوجبَ سائرُها ما يوجِبُهُ بعضُها لاستغنى العاقلُ بوجود نفسه عن وجود عقله».

الحجة الثانية: « أنّ الجوهرَ يَصِحُ قيامه بذاتِه، فلو كان العقلُ جَوْهراً لجازَ أنْ يكونَ عقلٌ بغير عاقلٍ، كما جاز أن يكونَ جِسمٌ بغير».

ثانياً: تذهب فئة أخرى إلى أنّ العقلَ هو المدركُ للأشياء على ما هي عليه من حقائق المعني، لكنْ ، لا يقبل الماوردي هذا الأمرَ استناداً إلى أنّ «الإدراك من صفاتِ الحيّ، والعقلُ عَرَضٌ يستحيلُ ذلكَ مِنْهُ، كما يستحيلُ أنْ يكونَ متلذذاً أو ألِما أو مشتهياً»[٢٢].

ثالثاً: ذهب بعضِ المتكلمين إلى أنّ العقلَ «هو جملةُ علوم ضروريّة، وهذا الحدُ غيرُ محصورٍ لما تضمّنه من الإجمال، وتناوَلَهُ من الاحتمال، والحدُّ إنما هو بيانُ المحدودِ، بما ينفي عنه الإجمالَ والاحتمال»[٢٣].

يؤكد الماوردي أنّ العقلَ الغريزيّ هو العلمُ بالمدْرَكاتِ الضروريّة، وهي نوعان:

أولاً: المُدْرَكاتُ الحسّيةُ مثل «المرئياتُ المُدْرَكَةُ بالنظرِ، والأصْوَاتُ المُدْرَكةُ بالسمع، والطعومُ المدْرَكةُ بالذوقِ، والروائحُ المدْرَكةُ بالشمِ، والأجسامُ المدْرَكَةُ باللّمْس»[٢٤].

ثانياً: البدهيات أو ما كان مبتدأً في النفوس ، كالعلم بأنّ الشيءَ لا يخلو من وجود أو عدم، وأنّ الموجودَ لا يخلو من حُدوثٍ أو قِدَمٍ، وأنّ من المُحَالِ اجتماعَ

الضدّين، وأنّ الواحد أقلُ من الاثنين، وهذا النوع من العلمِ لا يجوزُ أن ينتفيَ عن العاقل مع سلامةِ حالِه وكمالِ عقْله[25].

العقل المكتسب:

يتكون هذا العقل نتيجة للعقل الغريزي، ويمكنُ أن ينمو ويتطور بلا حدود عن طريقين:

أ) كثرة الاستعمال إذا لم يعارضْهُ مانعٌ من هوًى، ولا حيادٌ من شهوة، كالذي يحصلُ لذوي الإنسْانِ من الحِنْكَة وصحةِ الرّوِيةِ بكثرةِ التجاربِ ومُمارسة الأمور...[26].

ب) إذا كانَ الشخصُ فَرِطَ الذكاءِ وحَسَنَ الفطنةِ قادراً على أنْ يحْدسَ الأمورَ بطلاقة[27].

لا توجدُ قطيعةٌ بين العقلين عند الماوردي، فالعقلُ المكتسب هو نتاجٌ للغريزي، بل لا ينفكُ عنه، وقد «ينفكُ العقل الغريزي عن العقل المُكتسب، فيكونَ صاحبُهُ مسلوبَ الفضائل»[28]، والمهم بالنسبة لأغراضنا، هو الدورُ الذي تلعبه التجربةُ والاختبارُ بعامة في نمو العقلِ المكتسب، فهو يؤكّد هذه الحقيقة بقوله: «إذا اجتمعَ هذان الوجهان في العقل المُكتَسَب، وهو ما ينمّيه فَرْطُ الذّكاء بجوْدة الحَدْس، وصحةِ القريحةِ بحسن البديهة، مع ما ينميه الاستعمالُ بطول التجارِب، ومرورُ الزمانِ بكثرةِ الاختبارِ فهو العقلُ الكاملُ على الإطلاق»[29].

ثانياً: السببية في العالم والتفسير السببي:

يذهبُ الماوردي إلى أنّ ظواهرَ العالم تحكمها القوانين السببية، والتي هي نتاجٌ للفعل الإلهي[30]، وهو في هذا يلتقي مع الفلاسفة والعلماء والمتكلمين. وخالف الأشعرية في مسألة القُبح والحُسْنِ في الأفعال[31]، وبذا اقترب من المعتزلة والفلاسفة والعلماء في اعتبارِ أنّ الحُسْنَ والقُبح صفاتٌ ذاتيةٌ في الأشياء والأفعال، ومن ثم فقد انعكس هذا الأمرُ في تفسيره للظواهرِ المختلفة، فسيطرتْ عليه النزعةُ السببيةُ في التفسير، فالإنسانُ ابتداءً «مطبوعٌ على الافتقارِ إلى جنْسه، واستعانتُهُ صفةٌ لازمةٌ لطبعه، وخِلْقَةٌ قائمةٌ في جوْهَرِه»[32]، وجعلَ اللهُ «لنيلِ حَاجَتِه أسباباً ولِدَفْعِ عجزه

حيلاً، دلّه عليها العقلُ، وأرشده إليها بالفطنة»[٣٣].

لذا يشدد الماوردي على ضرورة النظر في أمور الدنيا «وسَبْرِ أحوالها والكَشْف عن جهة انتظامها، لنعلم أسبابَ صلاحها وفسادها ومواد عمرانها وخرابها، لتنتفيَ عن أهلها شُبَهُ الحَيْرة، وتنجلي لهم أسبابُ الخيرة، فيقصدوا الأمورَ من أبوابها، ويعتمدوا صلاحَ قواعدها وأسبابها»[٣٤].

يؤكد النصُّ السابق بوضوح أنَّ الماوردي يتبنى التفسير السببي في نظرته إلى الأمور والظواهر المختلفة، فمثلاً نجد هذا الأمر في معالجته للقيم الخلقية، إذ يقول في حديثه عن الكِبْر: «فمن أقوى أسبابه علو اليد، ونفوذُ الأمر، وقلةُ مخالطة الأكْفاء.. فإذا قطعَ أسبابَ الكبر، وحَسَمَ موادَّ العُجْب، اعتاضَ بالكِبْر تواضعاً، وبالعُجْب تودداً، وذلك من أوكدِ أسبابِ الكرامةِ، وأقوى موادِّ النِّعَمِ، وأبلغِ شافٍ إلى القلب..»[٣٥].

ثالثاً: نموذج من أدب الدنيا:

يلجأ الماوردي في كتابه أدب الدنيا والدين إلى التفسير السببي حيثما أراد معالجة قضية من القضايا فهو دائما يلجأ إليه . ولدعم هذه القضية نأخذ نموذجاً لحديثه عن أدب الدنيا .

يعتقدُ الماوردي أنَّ الدنيا هي الطريق إلى الآخرة[٣٦]، وصلاح الدنيا مُعْتَبَرٌ مِنْ وجهين: أولهما ما ينتظمُ به أمورُ جملتها، والثاني ما يصلحُ به حالُ كلِّ واحد من أهلها، فهما شيئان لاصَلاحَ لأحدهما إلا بصاحبه[٣٧]. أمّا ما تصلحُ به الدنيا فستةُ أشياءَ وهي: «دينٌ متبعٌ وسلطانٌ قاهرٌ وعدلٌ شاملٌ، وأمنٌ عام ، وخصبٌ دائمٌ، وأملٌ فسيح»[٣٨]. وأمّا ما يَصلحُ به حالُ الإنسان فيها فهي: «نفسٌ مطيعةٌ إلى رشدها، منتهيةٌ عن غيِّها، وألفة جامعة تنعطفُ القلوبُ عليها، ويندفعُ المكروهُ بها، ومادةٌ كافية تسكنُ نفس الإنسان إليها، ويستقيمُ أوَدُهُ بها»[٣٩].

لا يمكنُ بالطبع أنْ نستعرضَ تفاصيلَ هذه القضايا، ولأغراض هذا البحث سيتم التركيزُ على الألفة التي هي القاعدة الثانية، التي إذا تحققت أسهمت في صلاح حال الإنسان في الدنيا، فهذه الألفة تُحققُها أسبابٌ مختلفة[٤٠]، منها المَودّة التي

تحدثُ بفعل المؤاخاة بين الناس، ومن هذه المؤاخاة نوعان[41]: «أحدُهُما يحدثُ بفعْلِ الاتّفاق الجاري مجرى الاضطرار، والآخر ناتجٌ عن القَصْد والاختيار»[42]. واتخاذُ الإخوانَ بالاختيار لا يتأتى اعتباطاً بل يؤكّد الماوردي أنَّ الشخص إذا عَزَمَ على اصطفاء الإخوان عليه «خبرةُ أخلاقهم قبلَ اصطفائهم»[43]. فهناك خصالٌ أربعٌ يجب أن تتوافرَ فيه، هي[44]: العقلُ، والدينُ والخُلُقُ والرغبةُ، ومن ثم يدعو الماوردي إلى اختيار الشخص في ضَوْءِ هذه السمات الأربع[45].

رابعاً: دور التجربة في تكوين القيم الخلقية:

يذهب الماوردي إلى أنَّ هناك قيماً أخلاقية يجب أنْ يتحلى بها الفرد، ولا يجوزُ أن تُتركَ النفس دون توجيه اعتماداً على ما يقوم به العقلِ والطبعُ «لأن الأدبَ مكتسبٌ بالتجربة، أو مستحسنٌ بالعادة، ولكلِّ قوم مُواضعةٌ، وكل ذلك لا يُنالُ بتوقيف العقل ولا بالانقياد للطبع، حتى يُكْتسب بالتجربة والمعاناة ويستفادَ بالدُّرْبَةِ والمعاطاةَ، ثم يكونُ العقل عَليه قيماً، وزكِيُّ الطبع إليه مُسلّماً»[46].

ويميز الماوردي بين شكلين من التأديب، أحدهما ما يقومُ به الوالد لولده في الصِّغَر، والثاني ما يجبُ أنْ يقوم به الإنسانُ في نَفْسِهِ عندما يكبر ويسميه أدب النشأة، ويُقسم أدب النشأة إلى قسمين هما:

أولاً: أدب المواضعة والاصطلاح: يؤخذُ هذا الأدب «تقليداً على ما استقرَّ عليه اصطلاحِ العقلاء، واتفق عليه استحسان الأدباء، وليس لاصطلاحهم على وَضْعِهِ تعليلٌ مُستنبَط، ولا لاتفاقهم على استحسانه دليلٌ موجب..»[47]، وهذه الآدابُ ضربان «أحدهما ما تكون المواضعة في فروعه والعقلُ موجبٌ لأصوله، والثاني ما تكون المواضعةُ في فروعِهِ وأُصوله»[48]، ويذكرَ عدداً من هذه الآدابِ مثل المشورةِ والصبر.. إلخ[49].

ثانياً: أدب الرياضة والاستصلاح: هو الأدب الذي يكون «محمولاً على حال لا يجوز في العقل أنْ يكونَ بخلافها، ولا أن تختلف العقلاء في صلاحها وفسادها، وما كان كذلك فتعليلهُ بالعقل مُستنْبَط ووضوح صحته بالدليل مُرتبطٌ...»[50]، ويذكر الماوردي عدداً من القيم الأخلاقية المرتبطة بهذا الجانب مثل: الحياء والحلم والصدق..إلخ[51].

المشورة نموذجاً:

تعتبر المشورةُ من آداب المواضَعَة والاصطلاحِ، وهي واجبة بصورة مطلقة إذ «إنَّ من الحزم لكلّ ذي لُبٍّ ألاّ يُبرِم أمراً، ولا يُمضي عَزْماً إلا بمشورة ذي الرأي الناصح، ومُطالَعَة ذي العقل الراجح»[٥٢]، ويجب أن تتوافر في المستشار خمس خصال:

أولاً: العقل والتجربة: يذهب الماوردي إلى أن المستشار يجب أن يكون ذا «عقل كامل مع تجربة سالفة فإنّه بكثرة التجارب تَصِحّ الرَّوية»[٥٣]، والشواهد التي يلجأ إليها لدعم هذه القضية، هي[٥٤]:

١. روى أبو الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة عن النبي -ﷺ- أنّه قال: «استرشِدوا العاقلَ تَرشُدُوا، ولا تعصوه فتندموا».

٢. قال عبدالله بن الحسن لابنه محمد: «احذرْ مشاورةَ الجاهلِ وإنْ كان ناصحاً، كما تحذرُ عداوةَ العاقلِ إذا كان عدوّاً، فإنّه يوشِكُ أن يورِّطَك بمشاورته، فيسبِقَ إليه مكرُ العاقلِ وتوريطُ الجاهل».

٣. «وقيل لرجل من عبسٍ: ما أكثرَ صوابَكُم؟ قال: نحن ألفُ رجل، وفينا حازمٌ، ونحن نطيعه، فكأنّا ألفُ حازم».

٤. «وكان يقال: إياك ومشاورةَ رجلين: شابٌّ معجبٌ بنفسه قليلُ التجاربِ في غيره، أو كبيرٌ قد أخذَ الدهرُ من عقله كما أخذَ من جسمه».

٥. «قيل في منثور الحكم: كلُّ شيء يحتاج إلى العقل، والعقلُ يحتاجُ إلى التجارب، ولذلك قيل: الأيام تهتكُ لك عن الأستار الكامنة».

٦. «قال بعض الحكماء: التجاربُ ليستْ لها غايةٌ، والعاقلُ منها في زيادة».

٧. «وقال بعض الحكماء: من استعان بذوي العقول فاز بدَرْكِ المأمول».

٨. قال أبو الأسود الدؤلي:

وما كلُّ ذي لُبٍّ بمؤتيك نُصْحَهُ ... ولا كلُّ مؤتٍ نُصْحَهُ بلبيب
ولكن إذا ما استجْمَعَتا عند صاحب ... فَحَقٌّ له من طاعة بنصيب

يلاحظ المتأمل أنَّ هذه السمة -وهي اقتران العقل بالتجربة- مستمدة من الشاهد السادس المأخوذ من الحكماء، ويبدو أنّه يُولي هذا الشاهد أهمية خاصة وكبيرة، إذ نجده في السمة الرابعة يعود إلى الاستشهاد به على الرغم من أنّه ليس

بالشاهد القوي لدعم القضية، وهذا يكشف عن اهتمامه الكبير بالتجربة[٥٥].

ثانياً: أن يكون صاحب دين وتقى: «فإنَّ ذلك عمادُ كلِّ صلاح وبابُ كلِّ نجاح، ومن غلب عليه الدينُ فهو مأمونُ السريرة موفَّقُ العزيمة».

ثالثاً: أن يكون ناصحاً ودوداً: فإنَّ النصح والمودَّة يصْدُقان الفكرة ويمحضان الرأي.

رابعاً: أن يكون سليم الفكر من همٍّ قاطع وغمٍّ شاغلٍ، فإنَّ من عارضتْ فكرَهُ شوائبُ الهمومِ لا يسلمُ له رأيٌ ولا يستقيمُ له خاطرٌ.

خامساً: ألا يكون له في الأمر المستشار غرضٌ يتابعه، ولا هوىً يساعدُهُ فإنَّ الأغراض جاذبةٌ، والهوى صادٌّ، والرأي إذا عارضَه الهوى وجاذبته الأغراضُ فَسَدَ.

يلاحظُ أنّ الماوردي يُعطي للتجربة دوراً كبيراً في بناء القيم الخُلُقية، والفقرةُ الأولى من الباب الأول من كتابه تسهيل النظر تشهد بذلك إذ يقول: «الأخلاقُ غرائزُ كامنة تظهر بالاختبار، وتُقْهَرُ بالاضطرار. وللنفس أخلاقٌ تحدث عنها بالطبع، ولها أفعال تصدر عنها بالإرادة، فهما ضربان لا تنفك النفسُ عنهما: أخلاقُ الذات وأفعالُ الإرادة»[٥٦].

التجربة في العلم السياسي:

لا يلجأ الماوردي إلى التجربة فقط في الظاهرة الأخلاقية ، وإنّما نجده أيضاً بصورة صريحة في معالجة الظاهرة السياسية، ويندرج علم السياسة عند الماوردي تحت صناعة الفكر، والسياسةُ هي التدبيراتُ الصادرة عن نتائج الآراء الصحيحة[٥٧]، فالعلمُ السياسيِ جملة من «المبادئ النظريّة إذا اتّخذَها الأميرُ مقياساً وموجِّهاً كانت تدبيراتُه صادرةً عن نتائج الآراء الصحيحة»[٥٨]، ومن ثم فهناك شروط يجب أن تتوافر في السائس: «أحدها: العدالة على شروطها الجامعة. والثاني: العلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام. والثالث: سلامة الحواس من السمع والبصر واللسان ليصحِّ معها مباشرةُ ما يُدرك بها. والرابع: سلامةُ الأعضاء من نقص يمنع عن استيفاء الحركة وسُرعة النهوض. والخامس: الرأي المفضي إلى سياسة الرعيّة...

والسادس: الشجاعة والنجدة... والسابع: النّسب وهو أنْ يكون من قريش»[59].

ويذهب الماوردي إلى أنَّ السائسَ يجب أن يكونَ صاحب عقلّية علمية تجريبية، فيقول: «وقد شبّه المتقدمون السائسَ المدبر للمملكة في السّلمِ والحرب بالطبيب المدبّر للجسد في حفظ الصحة، وعلاج الأمراض: فاليدان في بطشهما بالجند والأعوان، والرجلان بالكُراع، والظهر والعينان بالحجاب والحرس، والأذنان بأصحاب البريد والأخبار، واللسان في نطقه بالوزراء والكتاب. والأعضاء المجاورة في القلب بحاشية الملك على طبقاتهم في القرب والبعد. وحاجة الخاصة للعامة في الاستخدام كحاجة الأعضاء الشريفة إلى التي ليست بشريفة؛ لأنَّ بعض الأمور لبعضٍ سببٌ، وعوامَّ الناس لخواصهم عُدَّةٌ، وبكل صنف منهم إلى الآخر حاجةٌ. وإذا كانَ أعوانه منه بمنزلة أعضائه التي لا قِوامَ للجسد إلا بها، ولا يقدر على التصرف إلا بصحيتها واستقامتها، وجبَ عليه تقويم عِوَجِهِم، وإصلاح فاسدهم ليستقيموا فيستقيمَ الملك بهم كما لا تستقيم أفعاله إلا باستقامة أعضائه من جَسَدِهِ»[60].

لا ينقل الماوردي هذا الشاهد على سبيل الدعم لقضية، وإنّما يتبناه؛ إذ نجده بعد ذلك يقول : «وأصل ما يُبنى عليه قاعدةُ أمره في اختيار أعوانه وكُفاته أنْ يَخْتبرَ أهل مملكتِهِ، ويَسبُرَ جميع حاشيته بتصفُّح عقولهم وآرائهم، ومعرفة هِممهم وأخلاقهم حتى يعرفَ به باطنَ سرائرِهم، وما يلائم كامنَ شِيَمِهم، فإنه يجد طباعَهُم مختلفةً، وهِمَمهم متباينةً ومِنَنَهم متفاضلة»[59]. وهناك قرائن أخرى تدعم هذا الأمر:

أولاً: يؤكد الماوردي أنَّ على المستشار أنْ يكون صاحب تجربة إذ يقول : «وينبغي للملك ألا يُمضي الأمور المُشْتَبِهَةَ بهاجسِ رأيه، ولا يُنفذَ عزائمَهُ المحتملة ببداهة فِكْرِهِ تحرُّزاً من إفشاء سرِّه، وأنفةً من الاستعانة بغيره حتى يشاورَ ذوي الأحلام والنهى، ويستطلع برأي ذوي الأمانة والتُّقى ممن حنّكتهم التجارب فارتاضوا بها، وعرفوا موارد الأمور وحقائقَ مصادرها»[62].

ثانياً: يؤكد الماوردي أنَّ على الملك معالجة الفساد الذي يظهر في الدولة عن طريق القضاء على أسبابه إذ يقول: «ربما اختلفتْ الأسبابُ لامتزاجِ الفساد فتحسمَ الأسباب المتنوعة بأضداد متنوعة، كما تُعَالَجُ الأمراض المضادة بأدويةٍ مضادة،

فيُستخرج حسم كُل فساد من سَببه، وما يصعب عن هذه السياسة إلا معرفة الأسباب، فإذا عرفها وقف على الصواب»[٦٣].

ثالثاً: يحدِّد الماوردي أربع مَهَامّ أساسية يقوم بها وزير التنفيذ، وهي بمرتبة القوانين عنده[٦٤].

القانون الأول: السِّفارة بين الملك وأهل مملكته: والشروط التي يجب أنْ تتوافر في الوزير الذي يقوم بهذه المُهمَة هي «أن يكون جيد الحَدْس. صحيح الاختبار، قليل الاغترار، عارفاً بكفاءة العُمَّال ومقادير الأعمال، ليُحْمَدَ اختيارُهُ ويقِلَّ عِثارُهُ»[٦٥].

القانون الثاني: تقديم الرأي والمشورة: على الوزير أن يُمدَّ الملك برأيه ومشورته، فإنَّ الملك مع جزالة رأيه وصحة رويته محجوب الشخص عن مباشرة الأمور، فصار محجوب الرأي عن الخبرة بها، فاحتاج إلى بارز الشخص بالمباشرة ليكون بارز الرأي بالخبرة، فليس المشاهِدُ كالغائب، ولا المُخْبِرُ كالمُعاين[٦٦].

القانون الثالث: عنايةُ الوزيرِ بالملك.

القانون الرابع: حرص الوزير على مصالح الملك.

رابعاً: يقترح الماوردي مجموعة وصايا للوزير[٦٧]، والوصية الثانية منها قولُه: حقٌ عليك أيها الوزير أنْ تكون لأعوانك مُخْتبِراً، ولأحوالهم مُتطلِّعاً، وبِهِمْ على نفسك وعليهم مُسْتَظْهِراً... إلخ[٦٨]، ويقولَ في موضع آخر: اختبرْ أحوال من استكفيتَهُ لتَعْلَم عَجْزه من كِفايتهِ.. إلخ[٦٩].

خامساً: أخلاقيات العالم:

يؤكد الماوردي «أنَّ العلم أشرف ما رغب فيه الراغب، وأفضل ما طلب وجدَّ فيه الطالب..»[٧٠]، وهو يتعامل هنا مع المعرفة بصورتها المطلقة، فكلّ «العلوم شريفةٌ، ولكلِ علم منها فضيلة»[٧١]، لكنه يُفضّل علوم الدين إذا طُلِب منه التفضيل بيْنَها؛ «لأنَّ العلم يبعث على فعل العبادة، والعبادة مع خلو فاعلها من العلم بها، قد لا تكون عبادة، فَلَزِم علم الدين كلَّ مكلف..»[٧٢].

ويرتبط العلم عنده بالعقل، ويشكلُ الهوى العقبة المعرفيّة الكبيرة التي تقف

أمام العقل، «فهو عن الخير صَادٌ، وللعقل مُضادٌ، لأنه يُنتج من الأخلاق قبائحَها، ويُظهر من الأفعال فضائحَها، ويجعل سِتْر المروءة مهتوكاً، ومَدْخَلُ الشَّرِّ مَسْلوكا»[٧٣].

ونظراً لما يشكله الهوى من خطورة على الإنسان «جعل عليه العقل رقيباً مجاهداً يلاحظ عَثْرَةَ غفلته، ويدفع بادرة سطوته، ويدفع خِداع حيلته»[٧٤]، لكن قد يتمكن من الانتصار.

أولاً: قوة سلطانه: قد يقوى سلطان الهوى «بكثرة دواعيه حتى تستوليَ عليه غلبةُ الهوى والشهوات، فيكل العقل عن دفعها، ويضعف عن منعها، مع وضوح قبحها في العقل المقهور بها»[٧٥]. وعلاج هذا الأمر «أن يستعين العقل بالنفس النفور، فيشعرها في عواقب الهوى، من شدة الضرر، وقبح الأثر»[٧٦].

ثانياً: قوة المكر: قد يقوم الهوى بإخفاء مكْرِه «حتى تموّه أفعالُه على العقل، فيتصوّر القبيح حسناً والضرر نفعاً»[٧٧]، وهناك سببان وراء وقوع الإنسان في هذا الأمر، هما:

أ) «أنْ يكون للنفس ميل إلى ذلك الشيء، فيخفى عنها القبيح لِحُسْنِ ظَنِّها، وتتصوره حَسَناً لشدة ميلها»[٧٨]، وعلاج هذه الحالة «أن يجعل فكر قلبه حَكَماً على نظر عينيه، فإنَّ العين رائد الشهوة، والشهوة من دواعي الهوى، والقلب رائد الحق، والحق من دواعي العقل»[٧٩].

ب) «استثقال الفكر في تمييز ما اشتَبَهَ، وطلب الراحة في إتباع ما يَسْهُل، حتى يَظُنَّ أنَّ ذلك أوفق أمريه، وأحمد حاليه، اغتراراً بأنَّ الأسهل محمودٌ، والأعسر مذموم، فلن يَعْدَمَ أن يتورّط بِخُدَع الهوى وزينة المَكْر في كلّ مَخُوف حذر، ومكروه عَسِر»[٨٠].

وهناك فارق بين الشهوة والهوى على الرغم من اجتماعهما «في العلة والمعلول واتفاقهما في الدلالة والمدلول، فهو أنَّ الهوى مختص بالآراء والاعتقادات، والشهوة مختصة بنيل المُسْتَلَذّات، فصارتْ الشهوةُ من نتائج الهوى؛ وهي أخصُّ، والهوى أصل هو أعم»[٨١]. ويأتي حرص الماوردي على إبعاد الهوى؛ لأن غاية العلم عنده هي الحقيقة، والحقيقة مرتبطة بالعقل، «وهو أصل كلّ معلوم من دليل ومدلول عليه،

ولذلك سُمي أمُ العلم، ... والعلم الحادث عنه ما تميز به الحقّ من الباطل، والصحيح من الفاسد، والممكن من الممتنع»[٨٢].

يرتبط العقل بالحقيقة، أمّا الهوى فيرتبط بالباطل، والتمادي بالباطل «مذموم عند الجميع، واللّجاج عند ظهور الحقّ سُنّة عند الجمهور، ولا معنى فيهما يُعقل، ولا فائدة وراءهما تؤمّل، لأنّ المراد من العلم والنظر والتبيّن والفكر إصابة الحقّ، والبغية منه الظفر بالصواب، فإذا أصابه فلا معنى للعناد والجَحْد وتضييع المُبتغى المطلوب»[٨٣]. وتنقسم المعرفة عنده إلى قسمين بانقسام العقل إلى غريزي ومكتسب:

أولاً: المعرفة الضرورية: ويسميها علم الاضطرار، وهو ما أُدرك ببداهة العقول وهو نوعان: «حِسٌ ظاهر وخبرٌ متواتر، وعلمُ الحسّ متأخر عن العقل، وعلم الخبر متقدم عليه، ولا يفتقر علم الاضطرار إلى نظر واستدلال لإدراكه ببداهة العقل، ويشترك فيه الخاصة والعامة ولا يتوجّه إليه جَحْدٌ، ولا تَحْسُنُ المطالبة فيه بدليل؛ لأنّه غاية لِتناهي النّظر»[٨٤]، فهو قضايا صادقة بصورة يقينيّة مطلقة.

ثانياً: المعرفة الاكتسابية: وطريقها النظر والاستدلال، وهي إمّا أحكام سمعية وإما قضايا عقلية، وهذه الأخيرة تنقسم عنده قسمين:

أ- قضايا عُلِمَتْ استدلالاً بضرورة العقل مثل «ما لا يجوز أن يكون على خلاف ما هو به كالتوحيد، فيوجبُ العلم الضروري، وإن كان عن استدلال للوصول إليه بضرورة العقل»[٨٥].

ب- قضايا عُلِمَتْ استدلالاً بدليل العقل مثل «ما يجوز أن يكون على خلاف ما هو به كآحاد الأنبياء إذا ادعى النبوة، فيوجب علم الاستدلال، ولا يوجب علم الاضطرار لحدوثه عن دليل العقل لا عن ضرورته»[٨٦].

يؤكد الماوردي أنّ العقل والرأي والهوى من أفعال الإرادة[٨٧]، والفارق بين العقل والرأي أنّ العقلَ «ما تَيَقّنُ به الصواب من الخطأ.. وهو الموجب لأمر لا يجوز بخلافه»[٨٨]، أما الرأي فهو «غلبةُ الظن في ترجيح الصواب على الخطأ.. وهو سكون النفس إلى ترجيح أمر يجوز خلافه»[٨٩]، بالإضافة إلى أنّ العقل «لازم لمحله، ومستقلٌ بحُكمه، والرأي معترضٌ يستمد العقل ويستضيء بنوره.. ولئن كان العقل مستقلاً

ببصيرته فقد يزداد بالتجارب تيقظاً، وبممارسة الأمور تحفظاً، فلا يلتبس عليه حزم، ولا ينتقض عليه عزم. وقيل: كلّ شيء يحتاج إلى العقل، والعقل يحتاج إلى التجارب»[٩٠].

لا يكفي توافر العقل للحصول على المعرفة وإنّما هناك منهجية يجب اتباعها «فإنّ للعلوم أوائل تؤدّي إلى أواخرها، ومداخل تفضي إلى حقائقها، فليبتدئ طالب العالم بأوئلها، لينتهي إلى أواخرها، وبمداخلها ليفضي إلى حقائقها، ولا يطلب الآخر قبل الأول، ولا الحقيقة قبل المدخل، فلا يدرك الآخر ولا يعرف الحقيقة، لأنّ البناء على غير أسٍّ لا يبنى، والثمر من غير غرس لا يجتنى»[٩١]، وهناك شروط يجب توافرها في طالب العلم ابتداءً هي[٩٢]:

أولاً: العقل الذي يدرك حقائق الأمور.

ثانياً: الفطنة التي يتصور بها غوامض العلوم.

ثالثاً: الذكاء الذي يستقر به حفظ ما تصوّره وفهم ما علمه.

رابعاً: الشهوة التي يدوم بها الطلب ولا يسرع إليها الملل.

خامساً: الاكتفاء بمادة تغنيه عن كُلَفِ الطلب.

سادساً: الفراغ الذي يكون معه التوفّر ويحصل به الاستكثار.

سابعاً: عدمُ القواطع المذهلة من هموم وأشغال وأمراض.

ثامناً: طول العمر واتساع المُدة لينتهي بالاستكثار إلى مراتب الكمال.

تاسعاً: الظفر بعالِم سَمْحٍ بعمله متأنٍّ في تعليمه.

أمّا العالِم فيجب أن تتوافر فيه القِيم الخلقيةُ العُليا، ومنها:

أولاً: التواضع ومُجانبة العُجْب: تمثل هذه السمة الروحَ الموضوعيّة بتمامها؛ «لأنّ التواضع عطوف، والعُجْبَ مُنَفِّر، وهو بكل أحد قبيح؛ لأنّ الناس بهم يقتدون، وكثيراً ما يُداخِلُهم الإعجاب، لتوحّدهم بفضيلة العلم، ولو أنهم نظروا حقّ النظر، وعملوا بموجبَ العلم لكان التواضع بهم أولى، ومُجانبة العُجْب بهم أحرى؛ لأنّ

العُجْب نقصٌ يُنافي الفضل»[٩٣]، والإحاطة بالعلم أمر غير ممكن «فلا عارٌ أنْ يُجْهَلَ بعضُهُ، وإذا لم يكنْ في جهل بعضِهِ عارٌ لم يقبحْ أن يقول: لا أعلم، فيما ليس يعلم»[٩٤].

ثانياً: العمل بالعلــم: يجب على العالمِ أنْ يعملَ بعلمه، وأنْ يحثَّ النفس على أن تأتمر بما يأمرُ به[٩٥]، وعليه أن يتجنب «أنْ يقول ما لا يفعل، وأنْ يأمر بما لا يأتمرُ، وأنْ يسِرَّ غير ما يُظْهِـــرِ»[٩٦].

ثالثاً: بذل العلم لطالبه: يجب على العلماء «ألا يبخلوا بتعليم ما يُحسنونَ ولا أن يمتنعوا من إفادة ما يعلمون، فإنَّ البخلَ به لؤمٌ وظلم، والمنع منه حسد وإثم»[٩٧]. وهناك فوائد تعود عليه إنْ قام بالتعليم، فأولُهما الأجر من الله تعالى، وثانيها زيادة العلم وإتقانِ الحفظ[٩٨]. ومن ثم، فإنَّ على العالم «أن ينصحَ من يُعَلِّمُهُ، ويرفُقَ به، ويسهِّل له السُبُل، ويُعينَه بقدر الطاقة، وعليه أنْ يبتعد عن التعفيف والتحقير، وألا يرد طالباً، ولا ينفِّر راغباً»[٩٩]. وقد اشترط الماوردي على المتعلم أن يَنْبِذَ تقليد العالم بصورة مطلقة «فإنه ربما غالى بعض الأتباع في عالمِهم حتى يروا أنَّ قولَهُ دليلٌ، وإنْ لم يستدلَّ، وأنَّ اعتقادَهُ حجة، وإنْ لم يَحتج، فيفضي به الأمر إلى التسليم له فيما أَخذ عنه..»[١٠٠].

رابعاً: التنزه عن شبه المكاسب: على العالمِ ألا يأخذ ثمن تعليمه، «فإنَّ شُبَهَ المُكْتَسَبِ إثم، وكدُّ الطالبِ ذلٌ والأجرَ أجدرُ به من الإثم والعزُّ أليقُ به من الذل»(١٠١).

مراجعة:

يؤكد الماوردي أنَّ ما يهدف إليه العلم بإطلاق هو بلوغ الحقيقة، وهناك عقبات كثيرة في الطريق على الباحث أن يتجنَّبها، وفي مقدمتها الهوى بصوره المختلفة، والعقل هو القائد إلى عالم الحقائق، والقادر بإمكاناته على تجاوز عثرات الهوى والأهواء، وهو لا يعني بالعقل، مجرد العقل، وإنّما يرتبط العقل عنده ابتداءً بالحواس، ومن ثم فالعقل والحس يتساندان معاً في هذا الأمر، وقد تجسد هذا في قبوله لمنهجية التجريب والاستقراء بالإضافة إلى الاستنباط، فالعلمُ عنده مرتبط بالدليل

والبرهان، ولا سلطةَ معرفيةً إلا لهما، ومن هنا، ينادي بضرورة أن يتمتع العالِم بالإنصاف والعدالة، والدقّة، والنّزاهة، وكلّ القيم الخلقية العليا.

اعتقد الماوردي أنّ عالم الأشياء يحكمه مبدأ السببية، وأنه في آخر المطاف نتاج للفعل الإلهي، ودلالة صريحة على حكمة الله وإتقانه، ولا يتوقف هذا الأمر على عالم الأشياء، بل نجد أيضاً عالم الذات يخضع لهذا المبدأ، ومن هنا جاءت تفسيراته للظاهرة الخلقية والسياسية بالاستناد إلى هذا المبدأ، ثم يلاحظ أنه اعتنى كثيراً بالتفسير السببي على هذين الصعيدين.

فالظواهر تحكمها أسباب ونتائج، والإنسان قادر على اكتشافها، ومعرفتها بما زوّد من حس وعقل، فهما مترابطان في فعلهما، وتشكل الأوليات العقلية والحسية بنية العقل الغريزي، والذي ينمو ويتطور فيما بعد، بفعل التجارب. والمتكلمون بإجماع نادوا بضرورة دعم التجربة للعقل المكتسب حتى يكتمل، ومن ثم كان الماوردي في هذا الأمر يتابع التيار الكلامي.

لكن ما يميز الماوردي هو إعطاؤه دوراً كبيراً لمنهج التجربة في بناء القيم الخلقية، وتفسير الظاهرة السياسية، واهتمامه بهذا الأمر ليس عارضاً، وإنما كما لاحظنا في نصوصه الصريحة كان متأثراً بالعلوم الاختبارية، مثل الطب، وإذا كانت التجربة هي المنهج الرئيسي في العلم الاختباري، فإن الماوردي يوظفها في علوم أخرى مثل الأخلاق والسياسة، وهذا يشير إلى مدى دعمه للمذهب التجريبي، فهناك قرائن متكررة للاعتماد على التجريب والاختبار في الفعل الخلقي والسياسي، ولفظ الاختبار من ألفاظه الشائعة، وعموماً ليس هذا الأمر مأخوذاً من منهجية الفقه أو الكلام، وإنما مصدر تأثره فيه هو العلوم الاختبارية وهناك شواهد كثيرة تثبت اطلاعه على هذه العلوم، منها:

أولاً: وقف الماوردي على علم الكيمياء، والشاهد قوله:

«فأمّا الرمز فلست تجده في علم معنوي، ولا كلام لُغوي، وإنما يختصُّ غالباً بأحد شيئين: إما بمذهب شنيع يخفيه مُعْتَقِدُهُ، ويجعل الرمز سبباً لتطلُّع النفوس إليه،

تؤكد القرائن السابقة أن الماوردي قد وقف على علوم عصره، وأنه اتخذ منها موقفاً نقدياً. والمعيار الذي لجأ إليه في نقد دعوى علماء الصنعة هو التجربة، فهؤلاء أصحاب الصنعة اضطروا إلى استخدام الرموز والألغاز حتى يهربوا من المواجهة، فمعيار أقوالهم هو التجربة العلمية، وهذا هو الذي يكشف عن استيعاب الماوردي لمنهج التجريب في العلوم الاختبارية.

الخاتـمة:

تأثر الماوردي الفقيه المتكلم بالعلوم الاختبارية، وحاول اصطناع مناهجها في البحث الخلقي والسياسي. واعتقد أنَّ العالم تحكمه قوانين السببية، وأنَّ ما يسعى إليه صاحب المعرفة العلمية هو التفسيرات السببية. ونادى بتكامل الحس والعقل على الصعيد المعرفي. وأكّد ضرورة أن يتحلى العلماء بقيم أخلاقية مثل العدالة والإنصاف والنزاهة.

يذهب الماوردي إلى أنَّ القيم الأخلاقية يجبُ أيضاً أنْ تحكم عالم السياسة، بل الحياة الاجتماعية. وذلك لأنَّ الأخلاق في الدنيا هي جزء مكمل لأخلاق الدين، وبهما معاً تتحقق سعادة الإنسان في الدنيا والآخرة.

حقق الماوردي عقلانية علمية محددة، أوضحنا معالمها في الصفحات السابقة، ونحن لا ندعي أنها عقلانية علمية مكتملة، ولكن هي واحدة من أشكال العقلانيات العلمية الممكنة. بوصفها موقفاً ورؤيا فلسفية.

---

(١) محمد أحمد عواد . ملامح العقلانية العلمية في التراث العربي الإسلامي . عمان، (دار الأصدقاء للنشر) ، ط١ ، ٢٠٠١م، ص ص٣٤٤-٣٦٢.

(٢) نشرت هذه الأطروحة في كتاب سنة ٢٠٠١م . انظر م ن.

(٣) انظر ترجمة حياته في : الماوردي. كتاب الحدود، ج١، المقدمة ص ص١٧-٥٠.

(٤) م.ن. ص٥٠-٦٣. أدب الدنيا والدين، تحقيق مصطفى السقا، مكة المكرمة، دار الباز للطباعة والنشر، ١٩٧٨م، ط٤ ، ص٥-١١.

(٥) انظر ترجمة حياة شيوخه في الفقه في، م.ن. ص٢٨-٣٢.

(٦) صدر محققاً في بيروت سنة ١٩٩٥، وهو ثمانية عشر مجلداً.
(٧) انظر حول هذا الكتاب، م.ن. ص٦٥-٧٠.
(٨) م.ن، ص٢٣٤.
(٩) الماوردي، كتاب الحدود، ج١، المقدمة، ص٥٤.
(١٠) ابن خلكان، وفيات الأعيان، تحقيق إحسان عباس، بيروت (دار الثقافة)، ١٩٧٢، ج٣، ص٢٨٣.
(١١) الماوردي، أدب القاضي، تحقيق محي هلال السرحان. بغداد. (مطبعة الإرشاد)، ١٩٧١، ط١، ج١، ص٢٦٩.
(١٢) م.ن. ص٢٧١.
(١٣) م.ن. ص٢٧٤.
(١٤) م.ن. ص٢٧٧.
(١٥) م.ن. ص ص٢٧٧-٦١٨.
(١٦) السبكي، طبقات الشافعية، ج٣، ص٣٠٤-٣٠٥.
(١٧) ابن حجر العسقلاني. لسان الميزان. بيروت، (منشورات الأعلمي) ١٩٧١م، ط٢، ج٤، ص٢٦٠.
(١٨) انظر، الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل. تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، بيروت. (مؤسسة الكتب الثقافية)، ١٩٨٧، ط١، ص ص٢٢٣-٣٦٣.
(١٩) الماوردي، أدب الدنيا والدين. ص١٧.
(٢٠) م.ن. ص١٩-٢٠.
(٢١) م.ن. ص٢١.
(٢٢) م.ن. ص٢١.
(٢٣) م.ن. ص٢١.
(٢٤) م.ن. ص٢١.
(٢٥) م.ن. ص٢١.
(٢٦) م.ن. ص٢٢.
(٢٧) م.ن. ص٢٣.
(٢٨) م.ن. ص٣٠.
(٢٩) م.ن. ص٢٧.
(٣٠) م.ن. ص١٣٢.
(٣١) الماوردي، تسهيل النظر و تعجيل الظفر. تحقيق رضوان السيد. بيروت. (دار العلوم العربية للنشر)، ١٩٨٧، ط١، المقدمة، ص٣٢.
(٣٢) الماوردي، أدب الدنيا والدين. ص١٣٢.
(٣٣) م.ن. ص١٣٢-١٣٣.
(٣٤) م.ن. ص١٣٤.
(٣٥) م.ن. ص٢٣٣-٢٣٦.
(٣٦) م.ن. ص١٣٢.
(٣٧) م.ن. ص١٣٤.
(٣٨) م.ن. ص١٣٦.
(٣٩) م.ن. ص١٤٨.
(٤٠) م.ن. ص١٤٩-٢٠٨.
(٤١) م.ن. ص١٦٣.
(٤٢) م.ن. ص١٦٣.
(٤٣) م.ن. ص١٦٨.
(٤٤) م.ن. ص ص١٦٨-١٦٩.
(٤٥) م.ن. ص١٧٤.
(٤٦) م.ن. ص٢٢٦.
(٤٧) م.ن. ص٢٢٨.

(٤٨) م.ن. ص٢٦٥.

(٤٩) يعالج هذه الآداب بصورة مفصلة، انظر م.ن. ص٢٦٥ وما بعدها.

(٥٠) م.ن. ص٢٩٩.

(٥١) م.ن. ص ص٢٣١-٢٦٤.

(٥٢) م.ن. ص٢٨٩.

(٥٣) م.ن. ص٢٩٠.

(٥٤) م.ن. ص٢٩٠.

(٥٥) يكرر هذه القضية، ويستخدم الشاهد نفسه في: الماوردي. تسهيل النظر. ص١١٨.

(٥٦) الماوردي. تسهيل النظر. ص١٠١. الماوردي. أدب الدنيا والدين. ص٢١٢.

(٥٧) الماوردي. أدب الدنيا والدين. ص٢١٢.

(٥٨) الماوردي. تسهيل النظر. المقدمة . ص٦٢.

(٥٩) الماوردي. الأحكام السلطانية. بيروت . (دار الكتب العلمية) . ١٩٨٢، ط١، ص٦.

(٦٠) الماوردي. تسهيل النظر. ص٢٣١.

(٦١) م.ن. ص٢٣٢.

٦٢. م.ن. ص١٦٦.

٦٣. م.ن. ص٢٤٩.

٦٤. الماوردي. الوزارة. تحقيق محمد سليمان داود . الاسكندرية . (دار الجامعات المصرية) ،١٩٧٦،ط١، ص١٢٦-١٣٦.

(٦٥) م.ن. ص١٢٧.

(٦٦) م.ن. ص١٢٨.

(٦٧) م.ن. ص١٤٣.

(٦٨) م.ن. ص١٤٤.

(٦٩) م.ن. ص١٤٥.

(٧٠) الماوردي. أدب الدنيا والدين. ص٤١.

(٧١) م.ن. ص٤٣.

(٧٢) م.ن. ص٤٤.

(٧٣) م.ن. ص٣٣.

(٧٤) م.ن. ص٣٥.

(٧٥)م.ن ص٣٥.

(٧٦) م.ن. ص٣٦.

(٧٧) م.ن. ص٣٧.

(٧٨) م.ن. ص٣٧.

(٧٩) م.ن ص٣٨.

(٨٠) م.ن. ص٣٧-٣٨.

(٨١) م.ن. ص٣٩.

(٨٢) الماوردي. أعلام النبوة. القاهرة .(دار الفرجاني) ، ١٩٨٥، ط١،ص٤.

(٨٣) الماوردي. نصيحة الملوك. تحقيق الشيخ خضر محمد خضر. القاهرة. (مكتبة الفلاح) ، ١٩٨٣، ط١، ص١٣٢.

(٨٤) الماوردي. أعلام النبوة . ص٤.

(٨٥) م.ن. ص٤.

(٨٦) م.ن. ص٤.

(٨٧) الماوردي. تسهيل النظر. ص١١٧.

(٨٨) م.ن. ص١١٧.

(٨٩) م.ن. ص١١٧.
(٩٠) م.ن. ص ١١٧- ١١٨.
(٩١) الماوردي. أدب الدنيا والدين. ص٥٥.
(٩٢) م.ن. ص٧٤-٧٥.
(٩٣) م.ن. ص٨٠.
(٩٤) م.ن. ص ٨٢.
(٩٥) م.ن. ص٨٤.
(٩٦) م.ن. ص٨٦.
(٩٧) م.ن. ص٨٧.
(٩٨) م.ن. ص ٨٨.
(٩٩) م.ن. ص ٩٣.
(١٠٠) م.ن. ص٧٧-٧٨.
(١٠١) م.ن. ص٩٢.
(١٠٢) م.ن. ص٦٠-٦٢.
(١٠٣) م.ن. ص٦٠-٦٢.
(١٠٤) م.ن. ص٢٦٧.
(١٠٥) الماوردي. تسهيل النظر. ص١٧٣.
(١٠٦) م.ن. ص١٢٤-١٢٥.





آثار عمر الخيّام العربية وأهميتها

يوسف بكار(*)

عاش الخيام في العصر السلجوقي ، وكان من علماء المسلمين البارزين في القرن الخامس الهجري ومن شعرائه كذلك ، وهو واحد ممن يطلق عليهم في الأدب الفارسي «أصحاب اللسانين» الذين يتكلمون الفارسية والعربية ويكتبون بهما .

مما لا مرية فيه أن شهرة الخيام ، في الأعصر الحديثة تحديثاً ، برباعياته الفارسية التي لم يضمها ديوان أو مجموع محدد ولا يعر ف - إلى الآن - عددها الحقيقي والتي ترجمت بأعداد متفاوتة إلى ثلاثين لغة[1]، لاشك أنها قد طغت على جوانبه العلمية والمعرفية الأخرى، وصرفت الاهتمام عنها إلا في المسائل العلميّة المحض .

لقد أحب الحكيم - وهو أحد ألقابه الكثيرة - اللغة العربية وتعلمها وعلّمها وحاور بعض علماء عصره وناظرهم وأجاب عن سؤالهم ، ودوّنَ جل مؤلفاته العلمية والفلسفية بالعربية وترجم منها إلى الفارسية ، ونظم شعراً عربياً في حين أنه لم يشتهر كثيراً في الأعصر القديمة بأنه شاعر لا بما نظم من رباعيات فارسية يكاد يوقن المحققون والباحثون الإثبات من الإيرانيين المحدثين أنها قليلة ، ولا بشعره العربي القليل جداً، بل عرف كثيراً واشتهر بعلوم الحكمة التي كانت تهب آنذاك ، إلى الفلك والرياضيات والنجوم والطبيعيات والفلسفة وما يتصل بها جميعاً[2].

نقل عن ظهير الدين البيهقي (٤٩٩-٥٦٥هـ) - فيما نقل - أن الخيّام كان عالماً

---

* مفكر وناقد أردني .

باللغة والفقه والتواريخ[٣].

لربما حمل هذا القول ، فضلاً عن كتابات الخيام العربية المتقنة كما وصلت إلينا، بعض المعاصرين من إيرانيين وعرب على الاعتقاد بأنه كان «يجيد العربية إجادة الفارسية»[٤]، وكان «متمكناً في اللغة العربية[٥]، ناهيك بأن العربية لغة القرآن كانت وقتئذٍ لغة العصر : واللافت أن الزركلي وصفه بأنه «مستعرب»[٦].

كان الخيّام يستفيد من حكماء عصره وعلمائه ، كإفادته من الحكيم أبي الحسن الأنباري الذي قرر له كتاب «المجسطي» في علم الفلك البطليموس[٧]، وكجلوسه[٨]، بين يدي الإمام جار الله الزمخشري (٤٦٧-٥٣٨هـ) الذي قال: «وكان يجلس إلينا ويتسمّع الأوراد التي تُدرّس بين يدي، وكان يقول لأصحابي: ألا أخبركم عن بصيرة وخبرة ، إن مثل هذا الترتيب والتحقيق لا يوجد في جميع المعمورة إلا في هذه الرقعة خاصةً فاعلموا» . ولقد جلس في حضرة الزمخشري مفيداً بعد أن صوبه في مجلس شيخه الفريدي[٩] في مسألتين لغويتين :-

الأولى، عن عين «المطبّق» و«المصمّم[١٠] في وصف السيف ، إذ كان الخيام يظن أنها «مفتوحة» في حين أنها كانت «مكسورة» كما أجاب الزمخشري حين سأله الخيام، والأخرى، أن الخيام أنشد في المجلس الشطر الأول من بيت أبي العلاء المعري[١١].

أصدقُه في مريةٍ وقد امترتْ صحابة موسى بعد آياته التسعِ[١٢]

أنشده «أصدقه في مرّته وقد امترت» . فلما لحّنه (أي غلّطه) الزمخشري لجّ وادّعى أن «المرت» هو الكذب .

وتتلمذ كذلك على مؤلفات الشيخ الرئيس ابن سينا[١٣]، ولي عليه شخصياً كما فهم خطأً[١٤]، من قوله عن «الموجودات» في رسالة «الكون والتكليف» : «......، ولَعَلِّي ومعلمي أفضل المتأخرين للشيخ الرئيس ... قد أمعنا النظر فيها وانتهى بنا البحث إلى ما قنعت به نفوسنا ...».

ولقد كان للخيام بإزاء ذلك هؤلاء التلاميذ : الإمام الفيلسوف مشروف الزمان

الإيلاقي[١٥]، والحكيم علي بن محمد الحجازي[١٦]، (ت ٥٤٦هـ)، وأبو المعالي عبدالله ابن محمد الميانجي[١٧].

ويحكى زكريا القزويني (ت ٦٨٢هـ) هذه الحكاية الطريفة يقول: « ... إن بعض الفقهاء كان يمشي إليه (الخيام) كلّ يوم قبل طلوع الشمس ، ويقرأ عليه درساً في الحكمة ، فإذا حضر عند الناس ذكره بالسوء ، فأمر عمر بإحضار جمع من الطبّالين والبوقين، وجباهم (جمعهم) في داره، فلما جاء الفقيه - على عادته - لقراءة الدرس أمرهم بدقّ الطبول والنفخ في البوقات ، فجاء الناس من كلّ صوب ، فقال عمر : يأهل نيسابور ، هذا عالمكم يأتيني كلّ يوم في هذا الوقت، ويأخذ مني العلم ، ويذكرني عندكم بما تعلمونني، فإن كنت أنا كما يقول فلأي شيء يأخذ علمي، وإلا فلأي شيء يذكر الأستاذ بالسوء ؟![١٨].

ومهما يكن أمر هذه الحكاية[١٩]، فإخال أن ما ذكره البيهقي من تلامذة الخيام يشي بسهمته وأثره في التعليم في زمان ، وأن فيه بعض المصادرة في هذا الأمر على قولته المتداولة كثيراً عن الخيام «وله ضنة بالتصنيف والتعليم»[٢٠].

إن في أخبار الخيام في كتب التراث العربي القليلة التي عرضت له ما يؤكد مشاركته وإسهامه في معارف عصره وعلومه المختلفة سواء تلك التي خلّف فيها آثاراً مدوّنة أم تلك التي لم يترك فيها إلا آثاراً شفوية تناقلتها الأخبار والمرويات .

لقد أنصفه -إلى حد كبير- مؤلفو هاتيك المصادر ، وأشادوا بذكائه وفطنته وجهوده وفضله ومكانته العلمية في العربية وعلومها كما يتجلى في النقول الآتية :

- «كان تلو أبي علي (ابن سينا) في أجزاء علم الحكمة .. وقد تأمل كتاباً بأصفهان سبع مرات حفظه ، وعاد إلى نيسابور وأملاه ، فقوبل بنسخة الأصل فلم يوجد بينهما كثير تفاوت»[٢١].
- وأما أجزاء الحكمة من الرياضيات والمعقولات فكان ابن بجدتها [٢٢].
- «وكان عديم القرين في زمانه في علم النجوم والحكمة ، وبه يضرب المثل»[٢٣].
- إمام خراسان وعلاّمة الزمان ، يعلم علم يونان .. [٢٤].
- «كان حكيماً عارفاً بجميع أنواع الحكمة سيما نوع الرياضيات»[٢٥].

- إذا عُدّ حكماء خراسان فهو أزخرهم بحراً، وأرفعهم قدراً، وأطولهم في الرياضيات باعاً وأقدرهم في القياسات الخطابية أنفاساً[٢٦].

كان حجة الحق - وذا لقب آخر مما لُقّب به قديماً - موسوعياً إذاً ككثيرين من علماء المسلمين القدامى ، وقد أنجبت موسوعيته ومعرفته وبصره بعلوم العربية ضربين من آثاره باللغة العربية : شفوي لم يدوّن بل دونت أخباره أو أخبار أكثره ، وتواليف مدّونة .

5-1: فأما آثاره وإسهاماته الشفوية فتتمثل في:-

أولاً: يروى[٢٧] أنه دخل يوماً على شهاب الإسلام الوزير[٢٨]، عبدالرزاق بن أبي القاسم عبدالله بن علي بن أخي نظام الملك تِرْب الخيام وصديقه ، وكان عنده إمام القرّاء أبو الحسن ابن الغزال[٢٩] وهما يتكلمان في اختلاف القرّاء في آية ، فقال الوزير: على الخبير سقطنا فسئل الإمام عمر عن ذلك فذكر وجوه اختلاف القراء، وعلل كل واحد، وذكر الشواذ وعللها ، وفضّل وجهاً واحداً على سائر الوجوه، فقال ابن الغزال كثر الله في العلماء مثلك ، اجعلني من أدْمة[٣٠]، أهلك، وارضَ عني ، فإنني ما ظننت واحداً من القراء في الدنيا يحفظ ذلك ويعرفه فضلاً عن واحد من الحكماء .

ثانياً : يروي البيهقي[٣١]، أنه هو نفسه دخل مع والده على الخيام فسأله عن بيت الحماسة :

ولا يرعون أكناف الهوينا إذا حلّوا ولا أرض الهُدُونِ[٣٢]

وهو البيت السابع والأخير من حماسية لأبي الغول الطهوي من شعراء الدولة المروانية[٣٣]، فأجابه البيهقي: «الهوينا: تصغير لا تكبير له[٣٤] كالثّريا والحميّا. والشاعر يشير إلى عزّ هؤلاء ومنعتهم ، يعني لا يسفون إذا حلّوا مكاناً إلى التقصير ولا إلى الأمر الحقير ، بل يقصدون الأسَدَّ فالأسَدَّ من معالي الأمور.

ثالثاً : يذكر صاحب تتمة صوان الحكمة[٣٥] عن القاضي الإمام عبدالرشيد بن نصر الحسن أنه اجتمع بالخيام مرة في مدينة «مرو»[٣٦]، فسئل عن معنى «المعوذتين

وسبب تكرار ألفاظهما»، فاندفع يسرد كل قول نادر، ويورد كل شاهد شارد حتى أتى بما لو جُمع لبلغ حجم مجلد ، ويعلّق: «هذا مقامه المحمود في التفسير مع أنه لم يمتطِ غارَبه» .

رابعاً : تنبئ الأخبار عن مناظرات علمية له مع معاصريه ممن كانوا يتعاطون العلوم ، كمناظراته مع «أبي حاتم المظفر الاستفزازي» وإن كان يغلب عليه «علوم الهيئة وعلم الأثقال والحِيَل»[٣٧].

أخيراً : يندرج في هذا ما كان يوجَّه إليه من أسئلة علمية في مناسبات عَرَضيّة، كالذي يقال من أن حجة الإسلام الغزالي سأله عن «تعيين جزء من أجزاء الفلك القطبية دون غيرها، مع أن الفلك متشابه الأجزاء .. فأطال الإمام عمر الكلام ، وابتداءً من أن الحركة من مقولة كذا، وضَنّ بالخوض في محّ النزاع، وكان هذا من دأب ذلك الشيخ المطاع، حتى قام قائم الظهيرة وأذَّنَ المؤذن، فقال: الإمام الغزالي: «جاء الحق وزهق الباطل»، وقام[٣٨].

وكالذي يقال: إن الملك العادل علاوة الدولة (فرامرز بن علي بن فرامرز) ملَكَ الرّيّ الذي كان ينافح عن رأي الحكيم أبي البركات بن ملكا هبة الله بن علي (٤٨٠–٥٦٠ هـ) الطبيب البغدادي[٣٩] صاحب كتاب «المعتبر»، سأل الخيام رأيه عن اعتراضات الحكيم على كلام ابن سينا، فأجاب «أبو بركات لا يفهم كلام أبي علي، وليست له رتبة الإدراك لكلامه ، فكيف يكون له رتبة الاعتراض عليه وإيراد الشكوك على كلامه؟ بيد أن الملك لم يعجبه الجواب ، فجعل يجادل الخيام معترضاً عليه بكلام غلامه (الدواتي) الذي كان يذهب إلى أن لابن ملكاً رتبة الاعتراض والإدراك والزيدة ، وقال حنقاً: «تتكلم بما لا يزيد به كلامك على كلام مملوك ، ولا تميثل إلى سفاهة غلامي أقدر عليها منك، فسكت الخيام»[٤٠].

5-2:

أما في التأليف فقد خلَّف الخيام عدداً من التواليف بالعربية في علوم الحكمة بالمعنى المصطلحي القديم كان لها، ولا يزال ، أهميتها التي جعلت من صاحبها عالماً ذا جهود جلية في علوم عصره في النظرية والتطبيق.

:5-2-1

ففي العلوم الطبيعية ترك كتاباً في صنعة «ميزان الحكمة» أدرجه عبدالرحمن الخازني (من القرن السادس الهجري) في «كتاب ميزان الحكمة»[41]، لمجموعة من الحكماء، يشغل الخيام البابين الخامس والثامن منه، ففي الخامس «في ميزان الماء المطلق .. والعمل به والرهان عليه» وهو أربعة فصول (ص ٨٧-٩٢):

الأول: في صفة الميزان والوزن به (٨٧-٨٨).

الثاني: في معرفة الجرم الممتزج من الذهب والفضة بالبرهان الهندسي (ص٨٨-٩٠).

الثالث: في معرفة ما في الجرم الممتزج من الذهب والفضة بالجبر والمقابلة (ص٩٠-٩١).

والأخير، في المركبات من ثلاثة جواهر فما فوقها (ص٩١-٩٢).

والباب الثامن، «في القسطاس المستقيم» (ص ١٥١-١٥٣).

ويذكر البيهقي له «مختصراً في الطبيعيات»[42]، فضلاً عن «رسالة في الوجود» و «رسالة في الكون والتكليف» فقط، ويبدو أن هذه الآثار الثلاثة هي التي دعته إلى قولته «وله ضنة بالتصنيف والتعليم».

:5-2-2

وله في الرياضيات :

(١) رسائل الخيام الجبرية[43]، وتضم:

١- مقالة في الجبر والمقابلة.

٢- رسالة في قسمة ربع الدائرة.

(٢) رسالة في شرح ما أشكل من مصادرات كتاب إقليد[44]، تضم ثلاث مقالات.

١- في حقيقة المتوازيات وذكر الشك المعروف.

٢- في ذكر النسبة ومعنى التناسب وحقيقتهما.

٣- في تأليف النسبة وتحققه.

(٣) في مقالة «الجبر والمقابلة» ما يشي بكتاب مفقود خصصه، كما يفهم من كلامه،

لاستخراج الجذر النوني والبرهان عليه[45].

حسب الخيام، فضلاً عن شهادات القدماء السالفة، شهادة عالم رياضيات حديث في مؤلفاته في الرياضيات ، فهي «من أهم آثار ما كتب بالعربية من رياضيات، ومن أبعدها صوتاً في تاريخ الفكر الإنساني ، ومن ثم فهي من أجدر ما تحتويه كنوز السلف بالعناية والاهتمام»[46]. وحسبه كذلك ، ما ألف في جبره من كتب حديثة، من مثل[47]: «جبر عمر الخيام» لداود .س. قصير (نيويورك ١٩٣١م)، و «جبر عمر الخيام» لونتر وعرفات (١٩٥٠م).

5-2-3:

أما الفلك والنجوم فكان مجلياً فيهما ، واللافت في الموضوع أن تلميذ الخيام «عروضي سمرقندي» صاحب كتاب «جهار مقالة» (المقالات الأربع)[48]، تحدّث عنه في المقالة الثالثة «مقالة في علم النجوم والمنجم» ، وليس في مقالة «الشعر والشاعر» ، ولربما التفت العماد الاصفهاني إلى هذا حين قال عن الخيام: «وكان عديم القرين في زمانه في علم النجوم والحكمة».

على الرغم من هذا فإن آثاره المدونة في هذا العلم قليلة، فثمة خبر عن زيج ملكشاهي[49]، وهو كتاب يحسب منه سير الكوكب، ويستخرج التقويم أي حساب الكواكب لسنة سنة[50]. غير أن بعض المصادر العربية تتناقل أخبارا تنم على جهودعملية له في علم النجوم ففي عام ٤٦٧هـ كان أحد أعيان المنجمين الذين عملواالرصد للسلطان ملكشاة السلجوقي[51] الذي أعطاه مالاً كثيراً ليشتري به آلات الرصد ؛ ظل الرصد دائراً إلى أن مات السلطان عام ٤٨٥هـ[52] وكان ملكشاه ينزله منزلة الندماء ويجله، وكذلك كان الخاقان شمس الملوك ببخاري يعظّمه غاية التعظيم ويجلسه معه على سريره[53].

ونسب إليه صاحب «تاريخ الألف» كتاب «لوازم الأمكنة» ، وهو في فصول السنة وعلة اختلاف الجو في البلاد والأقاليم[54].

وكان يتعاطى الطب، وربما كان يحتذي فيه آراء الرازي وابن سينا[٥٥] وإن لم يصل إلينا أي مؤلف طبي له؛ لكن يروى أنه دخل يوماً على السلطان «سنجر»[٥٦]، وهو صبي قد أصابه الجدري، فلما خرج من عنده قال له الوزير مجير الدولة[٥٧]: كيف رأيته، وبأي شيء عالجته؟ قال عمر: الصبي مخوف، ففهم ذلك خادم حبشي ورفه إلى السلطان، فلما برئ السلطان أضمر بسبب ذلك بغض الخيام، وكان لا يحبه[٥٨].

للخيام بالعربية جهود فلسفية أكثر مما له بالفارسية، علماً أنه هو نفسه ينفي أن يكون فيلسوفاً في رباعية فارسية إن صحت نسبتها إليه، ترجمتها[٥٩].

غلط العدو إذ زعم أنني فيلسوف،
فالله وحده يعلم أنني لست كما قال .
أو ليس يحق لي، على الأقل، أن أعرف من أنا
بعد أن وجدتني في دنيا غمّ وهمّ ؟!

.غير أن بعض الباحثين[٦٠]، وعدداً من مترجمي الرباعيات والدارسين العرب[٦١] عدوه فيلسوفاً، واستشفوا مناحي فلسفته من خلال العدد الكبير من الرباعيات المرفوعة إليه وفي هذا ما فيه؛ لأن الرباعيات الخيامية الأصيلة لم تُعرف؟

ولقد ذهب بعضهم إلى أكثر من هذا ، إذ كتب «مايكل كاسلمان» مقالاً عنوانه « على خُطى عمر الخيام: الشهوة الحسّية هي الشرارة التي تبقى نار الزواج متقدة[٦٢] تحدث فيه عن دور كل حاسة من الحواس الخمس في هذا الشأن ، كما وازن الدكتور سامي أدهم بين الخيام و«هيدغر» من خلال كتاب «الوجود والزمان» لهيدغر والرباعيات في مقال عنوانه «شعراء التذكر لا شعراء اللحظة الخارقة/العدمية ، انطولوجيا هيدغر والخيام»[٦٣].

ومهما يكن الأمر فقد ترك في الفلسفة خمس رسائل: واحدة بالفارسية عنوانها «كليات وجود: (كليات الوجود)، والأربع الأخرى بالعربية، هي :-

١- رسالة الكون والتكليف.

٢- الجواب عن ثلاث مسائل: ضرورة التضاد في العالم، والجبر، والبقاء.

٣- الضياء العقلي في موضوع العلم الكلي.

٤- رسالة الوجود.

ويبدو أن محيي الدين صبري الكردي كان أول من عثر على الرسائل الثلاث الأولى مخطوطة ومكتوبة بخط ابن علاّم عام ٧٩٩هـ في مكتبة «نور الدين بك مصطفى»[٦٤] بمصر، ثم أخرجها هي وخمس عشرة رسالة فلسفية أخرى لعدد من حكماء الإسلام في كتاب عنوانه «جامع البدائع»[٦٥].

وضم أحمد حامد الصراف الرسائل الثلاث هذه إلى الطبعة الثالثة (١٩٦١) من كتاب «عمر الخيام: الحكيم الرياضي الفلكي الفيلسوف» (ص ١٩٠-٢٠٨) .

ولما أصدر سيد سليمان الندوي كتابه «مجموعة الرسائل» (الهند ١٣٥١هـ) نقل الرسائل الثلاثيات نفسهاعن الكردي كذلك ، وأضاف إليها «رسالة الوجود» العربية، ورسالة «كليات وجود الفارسية» .

وصور «فلاديمير سيغال» محرّر كتاب «عمر خيام: رسائل»[٦٦] (دار النشر الشرقية للآداب موسكو ١٩٦٢م) أربع رسائل من مجموعة الندوي ونشرها فيه، أما رسالة «الوجود» فصورها عن نسخة خطية دون أن يذكر أية معلومات عنها .

ونشر الدكتور عبدالمنعم الحفني الرسائل الأربع في كتابه «عمر الخيام والرباعيات»[٦٧](ص ٥٨-٩١) مدّعياً (في مطلع كل رسالة من الثلاث الأول) نشرها لأول مرة عن مخطوطة بدار الكتب المصرية» من غير أن يعطي أية معلومات عن المخطوطة أو يصور بعض ورقاتها كما يقضي منهج التحقيق العلمي، وكما فعل هو ذاته شيئاً من هذا حين نشر للخيام مخطوط «تعبير المنام»[٦٨] إذ اكتفى بإثبات صورتي ورقتين منه حسب ، ومال ميلاً ، بحجة أسلوب الكتاب، إلى افتراض أن الكتاب «أصله فارسي وترجم إلى العربية» (ص ١٢ و١٣).

وعُني عدد من الباحثين والدارسين الإيرانيين برسائل الخيام العربية العلمية والأدبية والفلسفية كافة[٦٩] - فضلاً عن عنايتهم بآثاره الفارسية - فأثبتوها، إما عن صبري الكردي وإما عن الندوي، وعن مخطوطات عثروا هم عليها ، في المجامع التي خصصت لآثاره عامة ورسائله خاصة، وترجموها إلى الفارسية، ومن هؤلاء: عباس

إقبال (١٣٠٩هـ)، وسعيد نفسي (١٣١٠ هـ)، ومحمد تق اراني (١٣١٤هـ)، وحبيبي يغماني (١٣٤٣هـ)، وجلال الدين همائي (١٣٤٦هـ)، ومهرداد اوستا (؟)، ورحيم رضا زاده ملك (١٣٧٧هـ).

فأما موضوع رسالة «الكون والتكليف» فينصبّ على حكمة الله -تعالى- في خلق العالم لاسيما الإنسان، وتكليف الناس بالعبادات ، وقد كانت إجابة موجزة مما انتهى إلى الخيـــام بحثه وبحث من تقدمه من معلمية لاسيما ابن سينا عما سأله عنه كتابة، أو نصر محمد بن عبدالرحيم النسوي القاضي بنواحي فارس عام ٤٧٣هـ.

أما رسالة «الجواب عن ثلاث مسائل» ، التي تُعدّ تتمةً لرسالة «الكون والتكليف»، فتجيب عن ثلاث مسائل سئل الخيام عنها ، وقد لخّصها صبري الكردي بالآتي :-

- الأولى: كيف صدر ملازم التضاد والشر عن الواجب مع القطع بأنه -عز وجل- يتعالى عن أن يكون مصدر شر وظلم وجور ومع القول بامتناع تعدد الواجب.
- الثانية: أي الفريقين أقرب إلى الصواب وقوله أشبه بالتحقيق: الجبرية القائلين بالجبر ونفي الاختيار عن الممكن أم القدرية الناسبين إلى العبد خلق أفعاله الاختيارية ؟
- والأخيرة: أنّ قوماً يقولون: إن البقاء من صفات المعاني، أي أنه صفة زائدة على ذات الباقي في الخارج، فكيف يصحّ قولهم، وما سبيل المناقشة معهم؟

وأما رسالة «الضياء العقلي» فهي في مضمون رسالة في الوجود؛ لأنها تبحث في فلسفة «الموجود» و «الوجود» موضوع الفلسفة الأولى الذي لا يتجلى إلا في «الموجود» .

ويتصل موضوع رسالة «الوجود» بموضوع الرسالة الأولى «الكون والتكليف» فهي تنهض على أن الأوصاف للموصوفات ضربان : ذاتي وعرضي ، ينقسم كل منهما قسمين : اعتباري ووجودي .

ويسلك في الجهود الفلسفية ترجمة الخيام العربية «خطبة»[٧٠] لابن سينا وسمت

بهذه العنوانات خطبة «التوحيد» و «الخطبة الغراء» و «الخطبة التمجيدية» و «خطبة تفسير سبحان الملك القهار» وهي تدور على «التوحيد» وتنزيه الخالق -سبحانه- عن أن «يوصف بكيف فيشابه ويضاهي، ولا بكم فيقدر ويجري»، وعلى خلق الله -عز وجل- الكون وما فيه .

يقال: إن الخيام ترجمها عام ٤٧٢هـ تلبية لاستدعاء «جماعة من الإخوان بأصفهان» كما يقول: ويقال: إنه لم يكتف بترجمة الأصل ، إنما كان يضيف بعض الشروح إلى كل بند من بنودها[٧١].

ذكر جلال الدين همائي أن للخيام كتاباً خطيباً بعنوان «شرح المشكل من كتاب الموسيقي»[٧٢] قد يكون هو مخطوط «رسالة في الموسيقى» التي ذكرها الزركلي ، وقال «إنها ثلاث ورقات» في معهد المخطوطات العربية بالقاهرة[٧٣]؛ بيد أن عبد المنعم الحنفي يذكر أنه لم يعثر عليها فيه[٧٤].

يقود الكلام في الموسيقى إلى الشعر ، إذ ظن بعض الخياميين العرب خطأ أن «كل أشعار الخيام مكتوبة باللغة الفارسية على بحر دوبيت»[٧٥]، لكن الحقيقة أن للخيام شعراً بالعربية لاحقته في مظان ترجمته القديمة والكتابات الحديثة عنه فتيسر لي واحد وثلاثون بيتاً ، وهو عدد لم يتسن لأحد قبلي من الباحثين في الخيام ودارسيه، وهم كثر.

كان العماد الأصفهاني (٥١٩-٥٩٧ هـ) أول من ذكر الخيام في «الخريدة» (قسم شعراء العجم) الذي ألفه في حدود عام ٥٧٠هـ أي بعد ما يزيد بنحو خمس سنوات على نصف قرن من وفاة الخيام، وذكر له مقطوعة عربية من أربعة أبيات أنشدها بأصفهان، مطلعها[٧٦]:

إذا رضيتْ نفْسي بميسورِ بلْغَةٍ تحصلها بالكد كفّي وساعدي

وكان الإمام فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦هـ) أول من أورد له رباعية فارسية في رسالة «التنبيه على بعض الأسرار المودعة في بعض سور القرآن العظيم»[٧٧].

وجاء شمس الدين الشهرزوري (ت بعد عام ٦٨٧هـ) ليشير إلى أشعار للخيام بالفارسية والعربية بقوله: «له أشعار حسنة بالفارسية والعربية»[٧٨]، وذكر بعض

الأبيات العربية، لكنه لم يذكر شيئاً من الأشعار الفارسية.

يتوزع شعره العربي القليل على قصيدة دالية في سبعة أبيات ، وخمس مقطوعات: واحدة في خمسة أبيات ، وأخرى في أربعة ، وكل من الثلاث الباقية في ثلاثة ؛ وعلى ثلاث «نُتف» مجموعها ستة أبيات .

شعر الخيام العربي هذا – على قلته – مهم ولافت للنظر، وحافظ لمزيد من البحث عن حقيقة الخيام بالفارسية والعربية معا من حيث «عدد» الأشعار ومضامينها فقضية الرباعيات الحقيقة الأصلية مازالت هاجس الخياميين الإيرانيين وغير الإيرانيين ، ولقد اجتهد كثيرون للوصول النسبي إليها اعتماداً على مصادر وأصول أوثق وأقرب إلى عصر الشاعر، وعلى أخبار أدق وآثار أخرى له آكد، من هؤلاء: المستشرق الداغاركي آرثر كريستنسن(.......)[٧٩] والخياميون الإيرانيون : محمد علي فروغي والدكتور قاسم غني[٨٠]، وصادق هدايت[٨١]، وعليى دشتي ، فإذا ما راعينا ما توصلوا باليه أو بعضه عن أعداد الرباعيات التي تقل عن المائتي عددٍ عند أكثرهم دون أن تسلم من مظنة الشك ، ووضعنا في الاعتبار الرباعيات الستّ والستين التي جعلها فروغي عياراً لعدد رباعياته الـ (١٧٨) التي اصطفاها لمجموعته، إذا ما راعيناه نجد حداً أكثر من التناسب بين شعر الخيام العربي وبعض شعره الفارسي، حينئذ يغدو رأي علي دشتي في شعره الفارسي قابلاً للتطبيق على شعره العربي القليل، يقول: «كان الخيام يجود، على اشتغاله بالفلسفة والرياضيات ، بتأملاته الروحية وانفعالات خاطره الفلسفية في قالب رباعيات بين الحين والحين، وأنه كان يصوغ هذه الرباعيات المعدودة، وهي مرآة نفس قلقة متفكرة ، مثلما يصوغ الشعراء أشعاره ويدونونها باسمه[٨٢].

فمن شعره العربي ، مثلاً قوله[٨٣]:

أصوم عن الفحشاء جهرا وخفية	عفافاً ، وإفطاري بتقديسِ فاطري
وكم عصبةٍ ضلت عن الحق فاهتدت	لطرق الهدى من فَيْضِيَ المتقاطر .

وقوله[٨٤]:

متى ما تخالط عالم الإنس لم يزل	بسمعك وقر من مقال سفيه
إذا ما الفتى لم يرم شخصك عامداً	بكفيه عن ضغن رماك بفيه

وقد علم الله اعتقادي ، وإنني   أعوذ به من شر ما أنا فيه

وقوله[٨٨]:

سبقت العالمين إلى المعالي   بصائب فكرة وعلوّ همّة
فلاح بحكمتي نور الهدى في   ليال للضلالة مدلهمّة
يريد الجاحدون ليطفئوها   ويأبى الله إلا أن يتمّه

يتجلى من آثار الخيام جميعا بضربيها الشفوي والمدون ما كان له من إسهام كبير وخدمات جليلة فقد ألف في أكثر علوم العربية بالعربية نفسها لاسيما العلوم الحكمية التي كان يراها ضرورية جداً من حيث الحاجة إليها في نفسها ومن حيث التوصل ببعضها إلى التثبت من مسائل كثيرة في الكون والإنسان ، ولولا عوائق منيعة ألمع إليها الحكيم نفسه لكانت جهود أكبر وأوسع وأشمل ، يقول في مقدمة مقالة في الجبر والمقابلة: «وإني ، ولم أزل ، كنت شديد الحرص على تحقق جميع أصنافها (المجهولات العددية والمساحية) وتمييز الممكن من الممتنع في أنواع كل صنف ببراهين لمعرفتي بأن الحاجة إليها في مشكلات المسائل ماسة جداً .

ولم أتمكن من التجرد لتحصيل هذا الخير والمواظبة على الفكر فيه لاعتراض ما كان يعوقني عنه من صروف الزمان ، فإنا منيناً بانقراض أهل العلم إلا عصبة قليلي العدد كثيري المحن، همهم افتراص غفلات الزمان ليتفرغوا في أثنائها ، إلى تحقيق وإتقان علم .

وأكثر المتشبهين بالحكماء في زماننا هذا يلبسون الحق بالباطل فلا يجاوزون حد التدليس والترائي بالمعرفة، ولا ينفقون القدر الذي يعرفونه من العلوم ، إلا في أغراض بدنية خسيسة ، وإن شاهدوا إنساناً معنيا بطلب الحق وإيثار الصدق، مجتهداً في رفض الباطل والزور وترك المراءاة والخدام استحمقوه وسخروا منه والله المستعان على كل حال وإليه المفزع.

ويقول في مقدمة «رسالة في شرح ما أشكل من مصادرات إقليس»: إن تحقيق العلوم وتحصيلها بالبراهين الحقيقية مما يتفرض على طالب النجاة والسعادة الأبدية، وخصوصاً الكليات والقوانين التي يتوصل بها إلى تحقيق المعاد وإثبات النفس

وبقاياها، وتحصيل أوصاف واجب الوجود، تعالى جده والمبايكة وترتيب الحق ، وإثبات النبوة والسيد المطاع، والسيد المطاع بين الخلق الآمر والناهي إياهم بإذن الله -تعالى- بحسب طاقة الإنسان .

ويتبدّى منها ومن الأخبار التي واكبتها أن الخيام - بعكس ما هو شائع - أفاد من نفر من خيرة علماء زمانه وحكمائه وتلمذ لبعضهم مباشرة أو بقراءة أعمالهم وأنه كان له هو نفسه عدد من التلاميذ والمريدين.

وإذ ما تأملنا آثاره العربية تأملاً ملياً مشفوعاً بحل ما تناقلته مصارد التراث العربي عنه من أخبار وروايات نجد أنها - لاسيما الرسائل الفلسفية ومقدمات الرسائل العلمية وشعره العربي - هي التي قد تمثل عمر الخيام الأقرب إلى الحقيقة والواقع مما تصوره الأعداد الكثيرة من الرباعيات التي لا يعرف - حتى الآن - عددها الصحيح ولا الثابت النسبة منها إليه ، وهي التي اعتمدها كثيرون بقضها وقضيضها في الحكم على الرجل عقيدة وسلوكاً وفكراً ، وجاسوا خلالها لينسبوه إلى الكفر والإلحاد والباطنية ، ومذهب اللذة ، والأبيقورية ، واللاأدرية ، والتناسخ والتصوف، وما إلى ذلك .

وإذا ما استثنينا بعض ما في آثاره الفارسية من بسملة وحمد الله وشكره والاستعانة به، نجد في آثاره العربية مثل هذا وأكثر يقول في «الجبر والمقابلة» - وهو مؤلف علمي - مثلاً: «بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين، ولا عدوان إلا على الظالمين والصلاة على الأنبياء وخصوصاً على محمد وآله الطاهرين أجمعين». يعزز هذا ما رواه البيهقي[٨٦] وحكى لي ختنه الإمام محمد البغدادي أنه كان يتخلل بخلال من ذهب، وكان يتأمل الإلهيات من الشفاء، فلما وصل إلى فصل الواحد والكثير وضع الخلال بين الورقتين، وقال: ادع الأزكياء حتى أوصي، فوصى فقام وصلى ولم يأكل ولم يشرب ، فلما صلى العشاء الأخير سجد، وكان يقول في سجوده: اللهم إنك تعلم أني عرفتك على مبلغ إمكاني فاغفر لي، فإن معرفتي إياك وسيلتي إليك. ومات.

(١) انظر: محسن رمضاني ، رباعيات حكيم عمر خيام به ٣٠ زبان (رباعيات الحكيم ، عمر الخيام في ثلاثين لغة) منشورات بديده (طهران، ١٩٨٧م، ورباعيات عمر خيام به يازده زبانه ، (رباعيات عمر الخيام في ١١ لغة) منشورات پارسا ، طهران . ط٣: ١٩٩٧م

(٢) راجع مثلاً: ذبيح الله صفا ، تاريخ أدبيات در إيران ٢: ٥٢٨-٥٢٩ أمير كبير - طهران . ط٥ : ٢٥٣٦؟ وهمايون : عمر الخيّام: عصره ، حياته ، آثاره العلمية والأدبية . مجلة الثقافة ، القاهرة السنة (١) ، العدد (١١) ، ١٤ آذار ١٩٣٩، ص ٤٦.

(٣) تاريخ حكماء الإسلام ، ص ١١٩ ، تحقيق محمد كردعلي ، مجمع اللغة العربية - دمشق ١٩٩٨ .

(٤) همايون: عمر الخيام ، ص ٤٥ ، مصدر سابق .

(٥) محمد رجائي حنفي: عمر الخيام صاحب الرباعيات المفترى عليه ، مجلة «الكويت» - الكويت . العدد (٦٤) ديسمبر١٩٨٧، ص ٤١ .

(٦) الأعلام ٥: ٣٨ . دار العلم للملايين - بيروت ط، ٥ ، ١٩٨٠ .

(٧) تاريخ حكماء الإسلام، ص ١٠٣ - ١٠٤ .

(٨) راجع مناظرة الخيام والزمخشري في: «الزاجر للصغار عن معارضة الكبار» للزمخشري في بحث «فرانتزتفره» : قديمترين اطلاع اززندكي خيام (أقدم المعلومات عن حياة الخيام) . نشريه دانشكده أدبيات تبريز . سال أول ، شماره ٨-٩ ، آبان - آذار ١٣٢٧ ش هـ ، ١-٢٩ .

(٩) الفريدي : نسبة إلى فريد العصر شيخ الزمخشري ، وهو محمد بن جرير الضبي الأصفهاني، وكنيته أبو مضر . تخرج عليه كثيرون في النحو واللغة ، وانتفع الناس بعلمه في أثناء إقامته بخوارزم وإن كان نزر التأليف ، توفي عام ٥٠٧هـ (ياقوت الحموي: معجم الأدباء ١٠: ١٢٣-١٢٤ ، نشرة الرفاعي ، دار إحياء التراث العربي - بيروت د.ت) .

(١٠) المطبّق (بكسر الباء) : السيف الذي يصيب المفصل فيبينه ، والصمم (بكسر الميم) : السيف الذي يمر في العظام ويقطعها (لسان العرب - طبق ووهم) .

(١١) هو البيت الثاني من القصيدة (٦٢) في: شروح سقط الزند . السفر الثاني - القسم الثالث ، ص ١٣٢ القاهرة ١٩٦٤ .

(١٢) المرية: الشك، «وامتريت في ذاه إذا شككت فيه: آيات موسى (عليه السلام) إحدى عشرة: اثنتان منها اليد والعصا ، والتسع الأخرى: الفلق والطوفان ، والجراد، والقمّل، والضفادع والدم والطمسة والجدب في بواديهم والنقصان في مزارعهم ، (الطمسة: ما روي أن أموالهم وحروثهم وسكرهم (الطعام والخمر والنبيذ) انقلب حجارة .

(١٣) يذكر صلاح الدين الصفدي أن الخيام - وإن أخطأ في اسمه - قرأ «إشارات» ابن سينا على «بهمنيار» تلميذ الشيخ (الوافي بالوفيات ٢: ١٤٢-١٤٣ ، تحقيق س.ديدرينغ . فرانز شتاينر - فيسبادن. ط٢: ١٩٧٤م) وانظر أيضاً:١. محمد محمود الخضيري: سلسلة متصلة من تلاميذ ابن سينا في مائتي عام . بحث في الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سيناء . جامعة الدول العربية - القاهرة ، ١٩٥٢ ، ص ٥٣-٥٩ . ٢. وأحمد حامد الصرّاف : عمر الخيام الحكيم الرياضي الفلكي النيسابوري، ص ١٠٩-٢٠٨ . مطبعة المعارف - بغداد - ط٣ : ١٩٦١ . ٣. ود. علي أصغر حلبي: تاريخ فلاسفة إيران از آغاز إسلام تا امروز، ص ٣٣٩ ، كتابفروشي زوار - طهران . ط٢: ١٣٦١ ش هـ .

(١٤) إسماعيل يكاني: نادره أيام حكيم عمر خيام ، ص ٧-٨ طهران ١٣٤٢ ش هـ .

(١٥) تاريخ حكماء الإسلام ، ص ١٣١ - ١٣٢ . مصدر سابق .

(١٦) المصدر نفسه ، ص ١٣٩ .

(١٧) المصدر نفسه ، ص ١٢٣ .

(١٨) آثار البلاد وأخبار العباد ، ص ٤٧٤-٤٧٥ (نيسابور) ، دار صادر - بيروت (د.ت) .

(١٩) يرى إسماعيل يكاني أن الحكاية واحدة وهي من الأساطير التي ترفع إلى الخيام ويذهب خطأً إلى أن القزويني ذكر أن الفقيه هو الإمام محمد الغزالي (نادره أيام ، ص ٢١١١ ، مصدر سابق) .

(٢٠) تاريخ حكماء الإسلام ، ص ١١٩ ، مصدر سابق .

(٢١) تاريخ حكماء الإسلام ، ص ١١٩ ، مصدر سابق .

(٢٢) المصدر نفسه ، ص ١٢٠ .

(٢٣) العماد الأصفهاني : خريدة القصر وجريدة العصر / قسم ذكر فضلاء أهل خراسان وهراة ٢: ٨٥ ، تحقيق د . عدنان محمد آل طعمة. طهران ١٩٩٩.

(٢٤) القفطي: أخبار العلماء بأخبار الحكماء ، ص ١٦٢ ، دار الآثار - بيروت (د.ت) .

(٢٥) القزويني: آثار البلاد وأخبار العباد ، ص ٤٧٤ ، مصدر سابق .

(٢٦) تتمة صوان الحكمة نقلاً عن: الصراف ، عمر الخيام ، ص ٢٦٦.

(٢٧) تاريخ حكماء الإسلام، ص ١٢٠.

(٢٨) وزر للسلطان سنجر من عام ٥٠١ حتى ٥١٥هـ عام وفاته (ابن الأثير: الكامل في التاريخ ١٠ : ٥٩٤- حوادث ٥١٥هـ دار صادر - بيروت ١٩٨٩) ، راجع عنه أيضاً : تاج الدين السبكي : طبقات الشافعية الكبرى ٧: ١٦٨ ، البابي الحلبي - القاهرة، ط١ ١٩٧٠م.

(٢٩) هو أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد الغزال النيسابوري ، كان من أئمة القراء المشهورين بخراسان والعراق، ومن العارفين بوجوه القراءات واختلاف الروايات ، وإماماً في النحو، وله فيهما تصانيف مفيدة، وكان زاهداً عابداً، سلك طريق التصوف، توفي عام ٥١٦هـ (ياقوت: معجم الأدباء ١٢: ٢٧٢-٢٧٣ ، مصدر سابق).

(٣٠) أدمه بأهله: خلطه بهم وجعله واحداً منهم .

(٣١) تاريخ علماء الإسلام ، ص ١٢٢ .

(٣٢) الأكتاف: النواحي ، الهويني : الدعة والخفة ، الهدون: الصلح والسكون .

(٣٣) المرزوقي: شرح ديوان الحماسة ١:٣٨-٤٤ ، نشرة أحمد أمين وعبدالسلام هارون . لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة . ط٢: ١٩٦٧.

(٣٤) يقال: إن الهويني تصغير «الهونى» تأنيث الأهون (لسان العرب - هون)، وفي شرح ديوان الحماسة: ويجوز أن يكون الهُوني فعلى اسماً مبنياً من الهيمنة ، وهي السكون . ولا تجعله تأنيث الأهون.

(٣٥) نقلاً عن: الصراف ، عمر الخيام ، ص ١٦٦ - ١٦٨ ، مصدر سابق .

(٣٦) يقال: إن الخيام كان يعمل في مرصد «مرو» حيث كان يعيش في حصن لا يزال قائماً ، وقد حذّر عام ١٩٩٢م من أن الحصن مهدد بالسقوط (صورة إخبارية: الحصن الذي عاش فيه عمر الخيام ذات يوم مهدد بالسقوط جريدة الرأي الأردنية ١٩٩٢/٣/١٩) .

(٣٧) تاريخ حكماء الإسلام ، ص ١٢٥ .

(٣٨) المصدر نفسه ، ص ١٢٠ .

(٣٩) ترجمته في: البيهقي ، تاريخ حكماء الإسلام ، ص ١٥٢ ؛ وابن خلكان : وفيات الأعيان ٦:٧٤ ، تحقيق د.إحسان عباس ، دار صادر - بيروت ١٩٧٨ ؛ والصفدي: نكت الهميان ، ص ٣٠٤ ، المطبعة الجمالية - القاهرة ١٩١١م؛ والصفدي: نكت الهميان ، ص ٣٠٤ . المطبعة الجمالية - القاهرة ١٩١١م؛ وابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء ٢:٢٩٦ . دار الثقافة - بيروت ١٩٧٩.

(٤٠) تاريخ علماء الإسلام ، ص ١١٧-١١٨ .

(٤١) طبع الكتاب بدائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد/الدكن عام ١٩٣٥هـ ، وثمة طبعة أخرى ناقصة حققها وعلّق عليها فؤاد جميعان ، وقدّم لها قدري حافظ طوقان (شركة فن الطباعة - شبرا/القاهرة ١٩٤٧) .

(٤٢) تاريخ حكماء الإسلام ، ص ١١٩.

(٤٣) حققها رشدي راشد وأحمد جابر وترجماها إلى الفرنسية (معهد التراث العلمي العربي - حلب ١٩٨١م).

(٤٤) حققه الدكتور عبدالحميد صبرة ، منشأة المعارف - الإسكندرية ١٩٦١م .

(٤٥) رسائل الخيام الجبرية - المقدمة ، ص ١٧.

(٤٦) رشدي راشد: رسائل الخيام الجبرية - المقدمة ، ص ٥

(٤٧) الصراف: عمر الخيام ، ص ١٨٩ .

(٤٨) ترجم د.عبدالوهاب عزام ود.يحيى الخشاب الكتاب إلى العربية ، لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة ١٩٤٩م .

(٤٩) حاجي خليفه: كشف الظنون ٢:٩٧٢ ، مكتبة المثنى - بغداد ، طبعة الأفست (د.ت) ، ويقال: إن الخيام كان أحد مؤلفي هذا الكتاب (محسن فرزانه: مردى از نيشابور: عمر خيام رجل من نيسابور: عمر الخيام ، ص ٢٨) طهران ١٣٤٩ ش هـ) وزيج» معرب زيك ، الفارسية (محمد معين: فرهنك فارسي) .

(٥٠) محمد الخوارزمي : مفاتيح العلوم ، ص ١٦٩ ، نشرة د.عبداللطيف محمد العبد ، دار النهضة المصرية - القاهرة (د.ت) .

(٥١) هو أبو الفتح ملكشاه ابن ألب رسلان (٤٤٧-٤٨٥هـ) ملك ما لم يملك أحد من ملوك الإسلام ، وخُطب له على جميع منابر الإسلام سوى المغرب ، كان يلقب ، لحسن سيرته ، بالسلطان العادل (وفيات الأعيان ٥:٢٨٣ - ٢٨٩) .

(٥٢) ابن الأثير : الكامل في التاريخ ١٠:٩٨ ، والقزويني: آثار البلاد وأخبار العباد ، ص ٤٧٤-٤٧٥.

(٥٣) تاريخ حكماء الإسلام، ص ١٢١ .

(٥٤) محسن فرزانه: مردى از نيشابور، ص ٥٨ .

(٥٥) مجتبى مينوي : نوروزنامه – المقدمة ، ص ٢٣ ، كتابخانه كاوه – طهران ١٩٣٣م .

(٥٦) هو معز الدين أبو الحارث سنجر بن ملكشاه (٤٧٩-٥٥٢هـ) سمي بسنجر لأنه ولد في «سنجار» بديار ربيعة آخر ملوك السلاجقة الكبار ومن معدوديهم ، عرف بفتوحاته الكثيرة في خراسان ، وخطب له في أماكن كثيرة ، وضربت السكة باسمه (وفيات الأعيان ٢: ٤٢٧-٤٢٨) .

(٥٧) أبو الفتح الطغرائي وزير السلطان سنجر ، تولى الوزارة قبل عام ٤٩٧هـ الذي عزل فيه (الكامل لابن الأثير – حوادث ٤٩٧هـ).

(٥٨) تاريخ حكماء الإسلام ، ص ١٢١ .

(٥٩) أصلها الفارسي :

دشمن بغلط گفت كه من فلسفيم ايزد داند اينكه آو گفت نيم

ليكن چو درين غم آشيان آمده ام آخركم ازانكه من بدانم كه كيم؟

(٦٠) الدكتور علي أصغر حلبي مثلاً في كتابه تاريخ فلاسفة إيراني .

(٦١) من هؤلاء مثلاً: عبدالحق فاضل ، ومحمد موسى هنداوي .

(٦٢) مجلة المختار، العدد (١٥٩)، شباط ١٩٩٢م، ص ١٤-١٨ .

(٦٣) مجلة كتابات معاصرة ، المجلد (١٢) العدد (٤٥) ، تشرين الثاني – كانو الأول ٢٠٠١ ، ص ٥٨-٦٣ .

(٦٤) نور الدين مصطفى (١٨٣٣-١٩٢٨) تركي الأصل والمنبت ، تخرج في الحقوق بالأستانة، وسكن مصر عام ١٩٠٣ ، جمع مكتبة نفيسة ، وكان شاعراً بالتركية والعربية والفارسية ، وله عدد من الدواوين، ترجم لزوميات أبي العلاء، وقصص لافونتين الفرنسي إلى التركية، وعدداً من رباعيات الخيام إلى العربية، لكنه لم ينشر منها سوى ثلاث، توفي بالقاهرة (راجع عنه: الزركلي: الأعلام ٥٢: ٤٨ ، ويوسف بكار: الترجمات العربية لرباعيات الخيام ، ص ١١٣-١١٥ ، منشورات جامعة قطر – الدوحة ١٩٨٨؛ وطنطاوي جوهري : مكتبة شرقية نادرة ونبذة من سيرة جامعها ، المقتطف ، المجلد ٧٣- الجزء ٢/ اكتوبر ١٩٢٨م، ص ٩١-٩٤؛ ومحمود المنجوري: عمر الخيام كما أعرفه (الحلقة٧) المقتطف – المجلس ٧٤ – الجزء ١ يناير ١٩٢٩م، ص ١٠٠.

(٦٥) طبع بمطبعة السعادة – القاهرة ١٩١٧م .

(٦٦) مترجم الرسائل جميعاً إلى الروسية هو بوريس روزنفيلد

(٦٧) منشورات دار الرشاد ، القاهرة ١٩٩٢ .

(٦٨) دار الرشاد ، القاهرة ١٩٩١م

(٦٩) راجع في هذا : رحيم رضا زاده ملك ، دانشنامه خيامي ، طهران ١٣٧٧ش هـ ص٣-٥ و٢٨٨-٢٩٢ و ٣٢٢-٣٢٣ و ٣٤٤ – ٣٤٥ و ٣٧٠ .

(٧٠) نقل الصراف ترجمة الخطبة عن كتاب «الدراسات الشرقية» للقاضي أحمد ميان اتكار، لاهور (عمر الخيام، ص ٣٢٩-٣٣١).

(٧١) راجع التفاصيل في: رحيم رضا زاده ملك ، دانشنامه خيامي ص ٣٠٦-٣١١، وترجمة الخطبة فيه ، ص ٣١٢-٣١٩.

(٧٢) محسن فرزانه: مردى ازنيشابور ، ص ٥٨ نقلاً عن «خيامي نامه»، ص ٣٣٨ .

(٧٣) الأعلام ٥:٣٨ .

(٧٤) عمر الخيام والرباعيات ، ص ٢٧ .

(٧٥) حافظ عوض : شعراء الفرس: الخيام ، المجلة المصرية السنة (٢) – العدد (٧) – أول أيلول ١٩٠١ .

(٧٦) الخريدة ٢:٨٥ (قسم ذكر فضلاء أهل خراسان وهراة) .

(٧٧) جلال الدين همائي: طربخانه – المقدمة ، ص ٣٢ ، مؤسسة نشرهما – طهران . ط٣: ١٣٧٢ ش.هـ .

(٧٨) نزهة الأرواح ٢:٥١ .

(٧٩) في كتاب Critical Studies In The Rubaiyat Of Umar-IKhayyam. Kobenhavn ١٩٢٧

(٨٠) في مقدمة مجموعتهما رباعيات حكيم خيام نيشابوري : ط١: طهران ١٢٦٢ ش هـ .

(٨١) في مقدمة مجموعته ترانانهى خيام (أنغام الخيام) طهران – ط ١ : ٣١٣ ش هـ

(٨٢) دمى باخيام (لحظة مع الخيام) ، ص ٢٥-٢٦ أمير كبير – طهران .

(٨٣) نزهة الأرواح ، ٢:٥١ .

(٨٤) عبد الرحمن ناجم أفندي: هدية الأمم وينبوع الآداب والحكم، ص ١٤٠ . مطبعة جريدة بيروت ١٣٠٩هـ.

(٨٥) تتمة صوان الحكمة نقلا عن: الصراف، عمر الخيام، ص١٦٦.

(٨٦) تتمة صوان الحكمة نقلاً عن: الصراف ، عمر الخيام ، ص ١٦٦.

التسامح الديني في ظل الإدارة الإسلامية للقدس

محمد صابر عرب(*)

تعايش المسلمين وأهل الذمة في القدس في ظل الحكم الإسلامي

لمدينة القدس في الإسلام مكانة عظيمة تنبع من تقدير الرسول ﷺ لها وحلوله في أرضها ، وارتباطه بالمسجد الأقصى المبارك قبلة المسلمين الأولى الذى بناه يعقوب، ثم جدده داود ، وأتمه - سليمان عليهم السلام -.

وفي الصحيحين عن أبى ذر - رضى الله عنه - قال: سألت رسول الله ﷺ عن أول مسجد وضع على الأرض، فقال: «المسجد الحرام»قالت: ثم أي؟ قال: المسجد الأقصى، قلت: وكم بينهما قال: أربعون عاماً، ثم جعلت الأرض لي مسجداً فحيثما أدركتك الصلاة فصل فيه، فإن الفضل فيه».

وتعد مدينة القدس في مقدمة المدن التي احتوت قدراً عظيماً من المقدسات الدينية بحكم كونها موطن كثير من الأنبياء والرسل، يقول عنها القزوينى: «إنها المدينة التي كانت محل الأنبياء وقبلة الشرائط ومهبط الوحي، وما فيها من موضع شبر إلا وصلى فيه نبى أو قام فيه ملك»[1] .

والسنة النبوية حافلة بما للمسجد الأقصى من مكانة، فعن أبى هريرة - رضى الله عنه-عن النبي ﷺ قال:«لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: مسجدي هذا والمسجد الحرام والمسجد الأقصى».

* استاذ التاريخ الحديث - جامعة الأزهر الشريف بالقاهرة .

وقد أسرى بالنبى ﷺ من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى، وفي ذلك نزلت الآية الكريمة«سبحان الذى أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذى باركنا حوله...»(الإسراء/١) .

ويروى ابن الجوزي: أن كثيراً من المحدثين يجمعون على أن الله – عز وجل – منذ خلق آدم إلى الدنيا لم يبعث نبياً إلا جعل قبلته صخرة بيت المقدس، وقد صلى إليها نبينا ﷺ [٢] .

من أجل ذلك فقد كانت القدس دوماً محط آمال المسلمين وموضع رعايتهم ومحور اهتمامهم، لذلك كان الموسرون من المسلمين على مر الأجيال يتنافسون في إنشاء المساجد فيها والزوايا والتكايا والرباطات ودور العلم والمستشفيات في وقفيات لا يزال الكثير منها مسجلا في سجلات المحكمة الشرعية بالقدس [٣] .

ويكفي هذه المدينة العظيمة فخراً أن ضمت كثيراً من مقدسات الأديان السماوية الثلاثة، فقد شهدت أرضها آثاراً لموسى وعيسى ومحمد – عليه السلام– مما أهل تلك المدينة لكي تؤدى دوراً حضارياً عظيماً.

لقد عنى المؤرخون والجغرافيون والرحالة بهذه المدينة المقدسة ، وأفاضوا في إبراز مصادر قوتها وعظمتها، وكانت قمة المعرفة التاريخية والجغرافية هو التعرف على شخصية المدينة، الذى يعد محصلة طبيعية لموقعها وتراثها وتاريخها الممتد عبر الزمان، وهو النتاج الطبيعى لتفرد القدس وتميزها الحضارى والثقافي والتاريخى.

ومن خلال تتبع الدور الحضارى والتاريخى أمكن التعرف على خصوصية القدس، التي افتقدت قدراً من المقومات الطبيعية للمدن التقليدية، فلا هى تقع على مجرى مائي عظيم، ولا هى ميناء، إلا أن أراضيها بركانية صالحة للزراعة، تلك التي تعد عنصراً أساسياً لقيام الحضارة قديمها وحديثها.

وإذا كانت القدس قد افتقدت بعض المقومات الطبيعية التي تؤهلها لكى تلعب دوراً عبقرياً في الحضارة باستثناء جودة أرضها واعتدال مناخها، إلا أن مكانتها الدينية الضاربة في أعماق التاريخ قد أهلتها لكى يكون لها خصوصية المدن العملاقة ذات التأثير الحضارى، الذى اتسم بملامح دينية متميزة.

لقد ارتبط بيت المقدس في تراثنا الإسلامي- منذ صدر التاريخ - بقدر هائل من الاهتمام لدرجة أنه يندر أن تجد محدثاً أو فقيهاً أو مؤرخاً لم تشغل القدس مساحة هامة في كتاباته، وبالقدر نفسه عني الأوربيون منذ انتشار المسيحية والاعتراف بها في أوائل القرن الرابع الميلادي، حيث صار في وسع المسيحيين في مختلف الأقطار أن يرتحلوا إلى الأرض المقدسة ،وأصبحت زيارة القدس من أهم شعائرهم الدينية،ففيها بيت لحم، حيث ولد عيسى - عليه السلام- ، وما يقال كذلك عن وجود قبر مريم - عليها السلام-، وفي العصور الوسطى تعاظم دور الكنيسة الغربية (الكاثوليكية) لدرجة أنها حرصت على فرض سيطرتها على القدس. وعلى ضم أبناء الكنيسة الشرقية لنفوذها، واتخذت من الحروب الصليبية وسيلة لتحقيق أطماعها هذه حتى تم استيلاء الصليبيين على بيت المقدس سنة ٢٩٤هـ/١٠٩٩م، وظلت تحت حكم الصليبيين حتى استردها صلاح الدين سنة ٥٨٣هـ/١١٨٧م عقب موقعة حطين الشهيرة.

وفي ضوء المبادئ الإسلامية النبيلة ، وهدي الدين القيم ، وأهدافه السامية وعلى أساس من إقامة ميزان العدل وإشاعة الحرية والمساواة ورفع مشعل الهداية جاء الفتح الإسلامي لبيت المقدس مرتين، مرة في أيام عمر بن الخطاب، والأخرى في أيام صلاح الدين الأيوبي- رضي الله عنهما - .

وفي خلافة عمر بن الخطاب كانت إيلياء (بيت المقدس) هي الحاضرة الكبرى لفلسطين، وقد فتحها عمرو بن العاص، فحاصر المدينة، ولما طال الحصار على أهلها طلبوا الصلح على شرط أن يكون المتولي لعقده عمر بن الخطاب، فكاتبهم عمر وكتب لهم كتاباً أمنهم فيه على أرواحهم وأموالهم وعقائدهم، وتأتي رسالة عمر إلى أمراء الشام نموذجاً للتسامح الديني والسلوك الحضاري الراقي، فلا تهدم كنائسهم ولا يكرهون على دينهم «ومن أحب من أهل إيلياء أن يسير بنفسه مع الروم ويخلي بيعهم وصلبهم فإنهم آمنون على أنفسهم وعلى بيعهم وصلبهم حتى يبلغوا مأمنهم، ومن شاء قعد وعليه مثل ما على أهل إيلياء من الجزية، ولا يؤخذ منهم شيء حتى يحصد حصادهم» [4] ، وشهد على ذلك خالد بن الوليد وعبد الرحمن بن عوف وعمرو بن العاص ومعاوية بن أبي سفيان - رضي الله عنهم- كما قطع أهل إيلياء

على أنفسهم عهداً تضمن كثيراً من المبادئ التي حددت طبيعة العلاقة بين المسلمين وأهل الذمة عموماً.

بعد أن قدم عمر صورة حقيقية للإسلام من خلال اتفاقه مع أهل إيلياء، الذى يعد صورة رائعة لعدالة الإسلام وكريم معاملته - مضى إلى بيت المقدس حتى دخل كنيسة القيامة، ولما حان وقت الصلاة قال للبطريرك: أريد الصلاة، فأشار عليه البطريرك (صفرونيوس) أن يصلي داخل الكنيسة، ولكن عمر خشي أن يتخذ المسلمون صلاته في داخل الكنيسة ذريعة فيضعوا أيديهم عليها، ولذا فقد صلى على مقربة منها، وقيل إن ذلك كان سبباً كافياً لطمأنة البطريرك.

ثم زار عمر مكان الهيكل ولا حظ أن الأقذار قد تجمعت عليه فراح يحمل التراب بكفيه وتبعه الصحابة، إلى أن برزت الصخرة التي كلم الله عليها يعقوب وأمر ببناء المسجد عليها(٦٣٧م).

وبينما عمر يتفقد المدينة ويبحث شؤونها أتاه رجل من النصارى له ذمة مع المسلمين في كرم عنب، فشكا إليه همه ، وعندما استوثق عمر من أن المسلمين قد أكلوا ما في الكرم في أثناء الفتح لشدة ما أصابهم من جوع- أعطى الرجل ثمن ما أكلوه، وقد أمر رجاله بالعدل قائلا لهم قولته الشهيرة : «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً».

وهكذا أصبحت القدس في كنف الإسلام ورحابه نموذجاً للعدل والسماحة حيث التعايش السلمى بين جميع الطوائف في مبادئ أساسية اتسمت بالعدل والرحمة، مما دفع سكان إيلياء إلى التسابق في معرفة الإسلام العظيم، وهكذا كانت سياسة عمر سبباً مهماً من أسباب دخول أهل الشام عموماً إلى الإسلام.

وفي سنة ٢١هـ / ٦٤١م ضمت القدس إلى الشام وخضعت لحكم معاوية بن أبي سفيان الذي كان والياً على الشام (*) .

وفي عهد عبد الملك بن مروان أنشئت قبة الصخرة وهي بناء من فوق الصخرة المقدسة يقع وسط بيت المقدس، وقد شرع في تشييده ٦٦هـ/ ٦٨٥م ثم أعاد بناء المسجد الأقصى وهما من أعظم آثار بني أمية في فلسطين، ويقال: إن عبد الملك بن

مروان أراد أن يصرف الناس عن التفكير بالسفر إلى الحجاز [٦] وأن يشغلهم عن الكعبة ببناء هذا الأثر العظيم، وهو قول لا يحمل قدراً من الحقيقة لأن الكعبة ليست مجرد بناء، وإنما يرجع اهتمام المسلمين بها لأسباب دينية وليست لمجرد كونها بناء معمارياً، وهذا المعنى البسيط لا يمكن أن يغيب عن عبد الملك بن مروان.

وتشير مصادر التاريخ الأموي إلى أن عبد الملك بن مروان كان يثق في النصارى إلى درجة أنه استخدمهم في المسجد الأقصى وسمح لهم بتوارث الخدمة فيه [٧] .

وإذا كان عبد الملك بن مروان قد بنى المسجدين المعروفين بمسجد الصخرة والمسجد الأقصى، إلا أن إطلاق اسم المسجد الأقصى على ما دار عليه السور والأبواب هو الذي كان معروفاً عند الإسراء والمعراج [٨] .

وحينما خضعت القدس للعباسيين ٧٥م عُني العباسيون بالمسجد الأقصى ، واستخدموا في وظائف الإدارة كثيراً من غير المسلمين، وتشير مصادر العصر العباسي إلى أن هارون الرشيد قد عامل النصارى معاملة كريمة، وسمح للإمبراطور «شارلمان» بترميم الكنائس وبناء كنيسة العذراء، ولعل العلاقة بين شارلمان وهارون الرشيد قد توطدت لدرجة أنه أهدى شارلمان ساعة ومنزلاً وأقمشة نفيسة وتعهد بحماية الحجاج المسيحيين الذين يفدون لزيارة القدس، وكان شارلمان يبعث كل عام بوفد إلى القدس يحمل الهدايا إلى الخليفة والأموال لفقراء المسلمين، وفي إحدى المرات قدم الوفد مفاتيح كنيسة القيام والقبر المقدس [٩] تعبيراً عن التسامح الديني الذي تجسدت كل معانيه في سلوك كثير من حكام القدس.

وفي أواخر العصر العباسي زار القدس العالم المعروف (برنارد الحكيم) ووصفها وصفاً دقيقاً فقال : «إن المسلمين والمسيحيين فيها على تفاهم تام ، وأن الأمن العام مستتب للغاية حتى إن المسافر ليلا يفرض عليه أن تكون بيده وثيقة تثبت هويته ، وإلا زج في السجن حتى يحقق في أمره، وإذا سافرت من بلد إلى بلد، وَنَفَقَ جَمَلِي أو حماري وتركت أمتعتي مكانها وذهبت لاكتراء دابة من البلدة المجاورة عدت فوجدت كل شيء على حاله لم تمسه يد»[١٠]

والواقع أن ثمة حقيقة أساسية وهى أنه إذا كانت الحضارة العربية الإسلامية،

وهي باعتراف الباحثين أعظم حضارة شهدها العالم أجمع خلال فترة العصور الوسطى - فإن السر في ازدهارها إنما يرجع إلى روح التسامح التي عرف بها الإسلام والمسلمون، ولسنا في حاجة إلى الإشارة إلى أن الإسلام أوصى بأهل الكتاب من المسيحيين واليهود خيراً، وأن الله أمر خاتم أنبيائه محمداً - عليه الصلاة والسلام - بأن يدعو إلى سبيل ربه بالحكمة والموعظة الحسنة«فإن أسلموا فقد اهتدوا وإن تولوا فإنما عليك البلاغ والله بصير بالعباد» (١١) .

وبمثل هذه الروح الطيبة فتح المسلمون أبواب بلادهم أمام اليهود، ليدخلوا آمنين، ويتنقلوا بين ربوعها سالمين ، وسمحوا لهم بممارسة نشاطهم الخاص والعام على أوسع نطاق، وأباحوا لهم التتلمذ على أيديهم والأخذ عنهم، وأجازوا لهم الكثير من المهام والأعمال والمناصب الرسمية وغير الرسمية فصار منهم التجار والصيارفة والأطباء والوزراء.

ولا أدل على تسامح المسلمين مع اليهود من السماح لهم بالاحتفاظ بهياكلهم ومعابدهم في بيت المقدس في الوقت الذى أمرت الكنيسة في غرب أوروبا بتحطيم هياكل اليهود وإهدار دمهم.

ولعل الوصف الدقيق لمدينة القدس في عهد الفاطميين ودرجة تسامحهم نجده في (سفر نامة) للسائح المشهور (ناصرى خسرو) فقد زارها ١٠٤٧ م ووصفها قائلا : «يحج سكان البلاد المجاورة للقدس ، ويشبعون فيها رغباتهم الدينية ، ويتقربون إلى الله بجميع أنواع الصلاة والعبادة» (١٢)

والقراءة المنصفة لتاريخ الصراع الإسلامى الصليبى تعطى انطباعاً دقيقاً عن التسامح الإسلامى، فها هو ذا صلاح الدين الأيوبى بعد أن حقق انتصاراً ساحقاً على الصليبيين في حطين عام ٥٨٣ هـ/١١٨٧م يقبل اتفاقية الرملة عام ٥٨٧هـ./ ١١٩١م حقناً للدماء، ومما يسترعى الانتباه مقدار التسامح والعفو، حيث أطلق سراح اليتامى والشيوخ والأرامل من دون دفع الفدية، إضافة إلى أنه منحهم مساعدات مالية من ماله الخاص.

ومما يسترعى النظر أيضاً أنه اكتفى بأن أخذ فدية رمزية قدرها عشرة دنانير من

بطريرك بيت المقدس ، وتركه يغادر المدينة حاملاً ما استطاع حمله من الذهب والفضة ، ومن خلفه العربات تحمل النفائس التي كانت بالكنيسة ، وقد رفض صلاح الدين أن يتعرض لما حمله البطريرك وقال : «لا أغدر به» ، وبهذا يظهر الفرق في المعاملة بين المسلمين وغير المسلمين.

تلك المعاملة الإنسانية الكريمة وبين معاملة الصليبيين حين سقطت بيت المقدس في أيديهم سنة ١٠٩٩م وما فعلوه من تقتيل وحرق ، وتخريب وتدمير.

وتشير مصادر التاريخ الأيوبي إلى أن القدس في عصر صلاح الدين قد شهدت قدراً عظيماً من التسامح أتاح لساكنيها من غير المسلمين الفرصة لممارسة أنشطتهم اليومية بحرية مطلقة، مما أتاح الفرصة لصلاح الدين لكي يعنى بالخدمات العامة وإنشاء «البيمارستان» (١٣)

وسواء أكان صلاح الدين هو أول من أنشأ «البيمارستان» في القدس أم أنه كان قائما منذ عصر الفاطميين إلا أنه من الثابت أن صلاح الدين قد عنى به واستقدم إليه الأطباء من دمشق والقاهرة ، كما جدد سور مدينة القدس وأقام عدداً من الأبراج الحديثة وكثيراً ما قام بنفسه بمشاركة العمال في نقل الحجارة وأعمال البناء - رضي الله عنه -

وإذا كان المسلمون قد تعاملوا مع أهل الذمة بقدر عظيم من التسامح أملته قيم الإسلام وتعاليمه، إلا أن الصليبيين حينما استولوا على بيت المقدس سنة ٤٩٢ هـ وظلت تحت وطأتهم زهاء قرن من الزمان قتلوا من أهلها خلقاً كثيراً (١٤) وانتهكوا محارمها، وكانوا لا يطلقون أسيراً إلا بفدية ، ولم يحفظوا جميل المسلمين الذين صانوا آثار أهل الكتاب صيانتهم لآثارهم (١٥) .

وفي نهاية العصر الأيوبى تفاقم الصراع بين البيت الأيوبى لدرجة أنه استنجد بعضهم بالصليبيين ضد بعضهم الآخر (١٦) ، وانقسمت البلاد إلى دويلات صغيرة مما أغرى الصليبيين بالهجوم على مصر، ويروي أحد المؤرخين المعاصرين (ابن واصل) أن الحملة الصليبية الخامسة سنة ٦١٤هـ / ١٢١٨م كانت تستهدف مصر بوصفها الدعامة الأساسية مما يسهل مهمة احتلال القدس وكل ساحل بلاد الشام (١٧) .

وإذا كانت مصر هذه المرة قد جاءت هدفاً صليبياً مباشراً بوصفها الدرع الواقي للشرق الإسلامي إلا أن الجيش الصليبي بأجمعه تقريباً قد وقع بين أسرى وقتلى ، وكان من جملة الأسرى لويس التاسع نفسه ، وقد سيق مكبلاً بالأغلال إلى المنصورة حيث سجن في دار القاضي ابن لقمان (١٨) .

وفي العصر المملوكي ووفقاً لرواية ابن حجر القلقشندى وعلى وجه التحديد عام ٧٧٧هـ/١٣٧٥م ، في زمن السلطان الأشراف شعبان بن حسين قد أصبحت القدس إدارة مستقلة بذاتها بعد أن كانت تابعة لدمشق (١٩) .

ولعل السلطان الأشرف قد أدرك أهمية بيت المقدس بحكم مكانتها الدينية والتاريخية ونظراً للأطماع الصليبية فيها ونظراً لتعدد ديانات سكانها وتنوع جنسياتهم ، ولما لها من دلالة خاصة في ذهن الأوروبيين فقد اختير لإدارتها الأمير شهاب الدين، وتشير المصادر إلى أن الرجل كان صاحب همة وعدل وعلم ، وكان موضع احترام وتقدير سكان بيت المقدس (٢٠) .

ويصعب فهم قرار المماليك باستقلالية القدس كنيابة مستقلة تابعة مباشرة للسلطان في القاهرة إلا في ضوء طبيعة الصراع الإسلامي المسيحي خلال تلك الفترة من العصور الوسطى حيث راحت الدول الأوربية تتسابق فيما بينها نحو إحياء مشروع الحروب الصليبية والإعلان صراحة عن نيتهم في احتلال القدس بوصفها هدفاً دينياً وسياسياً مشتركاً.

وهكذا لم تتوقف الأطماع الصليبية نحو القدس وخصوصاً بعد أن تولى (لوزينان) عرش قبرص عام ١١٩٢هـ ومنذ ذلك التاريخ غدت قبرص حجر الزاوية في الحروب الصليبية لدرجة أن بطرس الأول ملك قبرص (١٣٥٩-١٣٦٩) قد أعد طائفة أطلق عليها «طائفة السيف» بهدف تخليص الأرض المقدسة من قبضة المسلمين، وفي عهده تمت الحملة الشهيرة على مدينة الإسكندرية ١٢٦٥ ، بغرض الاستيلاء على مصر وتحطيم قوتها تمهيداً للإجهاز على القوى الإسلامية العربية في الشرق الأدنى واسترجاع بيت المقدس (٢١) .

ويصور القلقشندى خطورة الأطماع الصليبية من خلال رسالة بعث بها صاحب

غرناطة (السلطان عبد الله بن أبي الحجاج يوسف بن نصر بن الأحمر) إلى السلطان الأشرف (شعبان ابن حسين) يقول في رسالته «اتصل بنا مادامت الروم المكيدة التي كان دفاع الله من دونها سداً والملائة جنداً والعصمة سوراً ، والروح الأمين مدداً منصوراً ، وإنها استنفذت الوسع في احتشادها حتى ضاقت اللجج عن أعوادها حتى غص كافر البحر بكفارها، يصبح بهم التأليب ويدمرهم الصليب ، وقد سول لهم الشيطان ثغر الإسكندرية شجا صدورهم ومرمى آمال غرورهم، ويشيموا سيوف التغلب على الشام ويحولوا بين المسلمين وبين محط أوزارهم وحجم مزارهم وبيت ربهم الذي يقصدونه من كل فج عميق» [٢٢] .

والحقيقة أن هذه النزعة العدوانية الصليبية كانت في مقدمة العوامل التي دفعت بأسبانيا التي اتحدت من خلال زواج فرديناند وإيزابيلا بهدف تطويق العالم الإسلامي تحت مسمى الكشوف الجغرافية وكان الطابع الديني المتعصب يغلب على سياسة هذين الملكين ، وكانا قد شنا حرباً لا هوادة فيها بهدف الإجهاز على البقية الباقية من المسلمين في شبه جزيرة أيبيريا (الأندلس)،كما كانا يمنيان النفس ببعث عهد الحروب الصليبية وإنفاذ حملة صليبية لانتزاع بيت المقدس من أيدي المسلمين [٢٣]

وعلى ضوء كل ما سبق يمكن تفسير سياسة المماليك نحو القدس، سواء في استقلالها عن دمشق إدارياً وجعلها تابعة للسلطان مباشرة في القاهرة ، أو بتنمية مواردها والعناية بمقدساتها.

وعموماً فقد حظي نصارى بيت المقدس بالرعاية الكاملة، وكفلت لهم الدولة الإسلامية الحرية المطلقة في ممارسة عقائدهم الدينية وأنشطتهم الاقتصادية والاجتماعية، وقد عنى بهم سلاطين المماليك حتى إن رئاسة بطريرك السريان كان يصدر بها مرسوم من السلطان في القاهرة، وأعفوا من الرسوم المفروضة على زائري كنيسة القيامة والتوصية عليهم بالإحسان لهم ومعاملتهم معاملة حسنة[٢٤] ، وفي عهد السلطان «برسباي» استمرت هذه الامتيازات.

أما طائفة الأرمن فكانت من أنشط الطوائف في بيت المقدس ، وكان لهم أملاك

وأديرة أمنتها لهم الإدارة المملوكية التي تعهدت برفع الظلم عنهم ورعايتهم لدرجة أن هذه الطائفة قد حصلت على وثيقة من السلطان «جقمق» نص فيها «مرسوم مولانا السلطان الملك الظاهر أبو محمد سعيد جقمق عز نصره بإبطال ما أحدثه أبوالخير بن النحاس من ضمان مار يعقوب دير الأرمن بالقدس الشريف عاماً رده سيف الدين المقر الشرقي الأنصاري ، وسأل في إبطال ذلك ليسطر في الصحائف الشريفة بتاريخ ٨٥٠هـ».

ولعل الروم كانوا ينازعون الأرمن في حقهم بهذا الدير ، وكان إقرار السلطان بعودة الدير إلى الأرمن مصدر سعادة كبيرة لهم حتى إنهم علقوا هذه الوثيقة على أحد جدران أديرتهم بالقدس.

وتشير سجلات المحكمة الشرعية في بيت المقدس إلى أن القاضي نظر في شكوى قدمها إليه بطريرك الأرمن الذي حكم بحقهم في الدير بعد أن استمع إلى شهادات الطوائف الأخرى كالقبط والحبش والسريان [٢٥] .

لقد سكن بيت المقدس الروم الأرثوذكس وقد شملتهم سماحة الإسلام كغيرهم من الطوائف الأخرى وقد اكتسب وجودهم شكلا شرعياً من خلال مراسيم سلطانية تحافظ عليهم وترعى حقوقهم وتوصي بهم خيراً وقد حدد محمد بن قلاوون هذه المزايا من خلال عدة مراسيم لعل من أهمها : «لا أحد يتعرض إلى ديرهم ولا لكنائسهم ولا لشيء من أراضيهم»[٢٦] .

ولم يقتصر الأمر على عناية السلاطين المماليك بالطوائف القاطنة مدينة القدس فقط ، وإنما شملوا برعايتهم زوار مدينة القدس من المسيحيين واليهود ، وكثيراً ما نص في وثائق رسمية على التعهد بحمايتهم وتوفير أسباب الراحة لهم.

وكثيراً ما ترد في مصادر العصرين الفاطمي والمملوكي بعض التجاوزات سواء في القدس أو القاهرة أو دمشق ولا عبرة إطلاقاً بأن يلجأ رجل عرف بشذوذه الذهني - مثل الخليفة الحاكم بأمر الله الفاطمي- إلى اضطهاد الذميين من مسيحيين ويهود في فترة محدودة من حكمه، ذلك أن حاكماً يحرم على شعبه أكل السمك والملوخيا، ويأمر بكتابة سب الصحابة على أبواب المساجد - لا يمكن أن يكون طبيعياً

ولا تعتبر تصرفاته بأي حال من الأحوال مرآة لروح الإسلام.

وإن كانت قد حدثت موجات من الاضطهاد لأهل الذمة في عصر سلاطين المماليك فإنه ينبغي أن نقدر روح العصر (عصر الحروب الصليبية) وطبيعة المماليك أنفسهم وحداثة عهدهم بالإسلام وتشربهم بروحه بالقدر الكافي (٢٧).

وإذا كانت قد حدثت بعض الحالات الفردية من اضطهاد أهل الذمة فلا يمكن أن يكون ذلك اتجاهاً عاماً بل الأساس أن أهل الذمة قد عاشوا في القدس وفي غيرها من العواصم الإسلامية أكثر أماناً واستقراراً من بلادهم خلال فترة العصور الوسطى، وتأتي جماعة الرهبان الفرنسيسكان عام ٦١٦هـ/ ١٢١٩م، التي أسسها «فرانسيس الأسيزي» وأقام بجماعته على جبل صهيون (٢٨)، وسمح لهم السلطان الكامل بالتفرغ للعبادة، ثم تمكنت هذه الجماعة من توسيع نشاطها حيث بنت ديراً على الجبل سمى بدير صهيون بمعاونة صقلية ونابلى حيث توسط حاكم هاتين المدينتين لدى السلطات المملوكية التي استجابت لهذه الضغوط تقديراً منها لأهمية تحسين العلاقات الإسلامية الأوروبية.

وعموماً فقد عاش أهل الذمة في القدس كما في غيرها من الأمصار الإسلامية في مناخ اتسم بالتسامح والحرية حتى إن الرحالة اليهودية إسحاق بن يوسف (١٣٣٣) يعترف صراحة بأن اليهود في القدس يعيشون في طمأنينة وسعادة، وأرجع ذلك إلى عدل الحكومات الإسلامية (٢٩).

واللافت للنظر أن أهل الذمة من سكان بيت المقدس لم ينغلقوا على أنفسهم ولم يعيشوا على حافة المجتمع خلال العصور الإسلامية المختلفة، مما يوضح بروز العديد منهم في مجال العلوم المختلفة، حيث أتاحت لهم الدولة الإسلامية جواً من الحرية العلمية لم تتح لنظرائهم في أوروبا، فبينما كان العمل بالطب في روما أو باريس أو لندن خلال العصور الوسطى يعد هرطقة تبرر للكنيسة حق إراقة دم من يعمل بتلك المهن بحجة أن ذلك يدخل في أخص خصوصيات الرب، وبموجب هذا الفهم العقيم قتل مئات من كبار العلماء في كل مجالات العالم حيث أعدموا حرقاً بعد أن اتهمتهم الكنيسة بالهرطقة.

وبينما كان ذلك يحدث في المدن الأوربية كان المسيحيون واليهود من سكان القدس يمارسون الطب والفلك والرياضيات، ويروى الرحالة اليهودي الأسباني «إسحاق بن شيلو» عام (١٣٣٣) «أنه كان هناك من يهود القدس من يعمل بالفلك والرياضيات ولكن معظمهم كانوا يدرسون القانون»(٣٠) .

كما وجد أطباء مسيحيون في القدس كانوا يقومون بممارسة مهنة الطب وبعضهم كان ينقطع لمعالجة أبناء طائفتة وأن طائفة الفرنسيسكان كانوا يخصصون أطباء لمعاجة أبناء طائفتهم وكانوا يمدونهم بالأدوية (٣١) .

كل ذلك كان يحدث في كنف الإدارة الإسلامية للقدس في الوقت الذى كان فيه المسلمون واليهود في أسبانيا يتعرضون للإبادة الجماعية التي باركتها الكنيسة الكاثوليكية التي أعتبرت أن استئصال المسلمين واليهود من أوروبا إرادة دينية خالصة، ولذلك فإن الشعور الذى احتوى مسيحيى شبه جزيزة أيبيريا بوجوب محاربة الإسلام كان شعوراً امتزجت فيه الروح الصليبية المتأججة بالعاطفة الوطنية، وأصدر البابا نيقولا الخامس عام ١٤٤٧- ١٤٥٥ مرسوماً بابوياً تضمن ما يعرف باسم «خطة الهند» تقوم على إعداد حملة صليبية نهائية تشنها أوروبا الكاثوليكية للقضاء المبرم على الإسلام والمسلمين [٣٢] .

ويذكر البلاذرى «أن معاوية بن أبى سفيان - رضي الله عنه - ما كاد يستولى على طرابلس حتى جلب إليها اليهود وأسكنهم فيها»[٣٣] ، وخلال العصور الإسلامية المتعاقبة نعم أهل الذمة بكل حقوق المواطن حتى أن بنيامين اليهودى قد قدر عدد اليهود في القرن الثانى عشر للميلاد (السادس الهجرى) بثلاثمائة ألف يهودى في المشرق الإسلامى وحده على حين قدرهم يهوى آخر في القرن نفسه بستمائة ألف في العراق وحده [٣٤] .

وتشير مصادر العصرين الأيوبى والمملوكى إلى أن اليهود قد وفدوا على القدس من أنحاء أوروبا، وشهدت مدينة القدس خلال هذين العصرين نشاطاً علمياً ملحوظاً قام به اليهودى الشهير «موسى بن نحمان» وهو الذى أحيا طائفة اليهود المعلمين في القدس ، وبنى مركزاً خاصاً لتعليم اليهود وبنى المعبد الذى يحمل اسمه، وإضافة

إلى ما يعرف بالأكاديمية اليهودية في القدس والتي تخصصت في تعليم اليهود [٣٥] وخصوصاً في مجال الدراسات اليهودية.

وفي الوقت الذى سقطت فيه غرناطة ١٤٩٢م آخر معاقل المسلمين في الأندلس - لم يجد يهود الأندلس إلا البلاد الإسلامية ملاذاً من الإبادة الجماعية، وكانت القدس واحدة من المدن الإسلامية التي وفد إليها يهود الأندلس واستقروا على أرضها ، وأمنوا على أنفسهم في ظل سماحة الإسلام، ولعل قدراً كبيراً من التحسن قد طرأ على أوضاع اليهود في القدس عموماً نتيجة لهجرة يهود الأندلس إليها لأن المهاجرين الجدد لم يجلبوا معهم الثقافة المزدهرة فحسب بل أيضا جلبوا الثراء، وسرعان ما احتل هؤلاء (السفارديم) مكانة ممتازة في الحياة العامة بحكم ثقافتهم الرفيعة التي اكتسبوها من الأندلس [٣٦]

وعلى الرغم من روح التسامح الديني الذى اتسمت به المدن الإسلامية إلا أن اليهود قد لازمتهم الخيانة حتى إنهم قبلوا أن يكونوا أدلاء لطلائع الاستعمار الجديد الذى اتخذ من الكشوف الجغرافية وسيلة لتحقيق أهدافه نحو القضاء على الإسلام والمسلمين.

وقد سعى البرتغاليون منذ طلائع الكشوف الجغرافية الأولى للحصول على علوم العرب الملاحية واستعانوا بالتجار اليهود في الأندلس، الذين قبلوا أن يقوموا بدور الجواسيس في الحصول على معلومات العرب البحرية، وساعد اليهود على نجاحهم في عمليات التجسس معرفتهم باللغة العربية ، وقاموا برحلات بين المشرق والمغرب براً وبحراً لهذا الغرض وتظاهروا بأنهم مسلمون، وقد تتابع وصولهم إلى مصر وسائر البلاد العربية منذ ١٤٨٨م (أى قبل رحلة فاسكو دى جاما) بعشر سنوات، وتخفي اليهود في زي تجار برتغاليين، وسافروا إلى مصر وكان على رأس هؤلاء الجواسيس الفونسو دى بايفا Alfonso de paive وبيرو دي كوفيلهام Pero de covlham.

ووقف الجواسيس على معلومات مهمة ثم أقلعوا من السويس إلى عدن ، ومنها إلى الهند ثم عادوا إلى البرتغال عن طريق مصر وفي أثناء مرورهم بالقاهرة التقى هؤلاء ببعثة تجسس يهودية أخرى برئاسة «ابراهام دى بيا» ويبدو أنها كانت تحمل

تعليمات جديدة من حكومة البرتغال لأن البعثتين الأولى والثانية انضمتا بعضهما إلى بعض في بعثة واحدة سافرت إلى هرمز ثم إلى زيلع ومنها إلى الحبشة ثم عادت إلى مصر وواصلت سفرها في رحلة العودة إلى البرتغال.

وقد استطاعت هذه البعثة الحصول على خارطات عربية عن المحيط الهندى ومعلومات تفصيلية عن التيارات البحرية والرياح الموسمية في هذا المحيط فضلاً عن البيانات الخاصة بالتجارة الشرقية، وقدمت البعثة كل هذه المعلومات إلى سلطات «لشبونة» فكانت لهم نعم المعين ابتغاء تحقيق الهدف الأساسي وهو الوصول بحراً إلى الهند.

وخير مثال يمكن أن نسوقة كدليل على ما لقيه اليهود في ظل الحكم الإسلامى من تسامح وأمن واستقرار وما تعرضوا له على يدى المسيحيين في العصور الوسطى من اضطهاد- أن مدن الشام التي كانت بها جاليات ضخمة من اليهود تحت حكم المسلمين قد أصبحت تقفز منهم بعد استيلاء الصليبيين عليها [٣٧].

ويقول بنيامين «إنه لم يبق في المقدس بعد استيلاء الصلبيين عليها سوى أربعة من اليهود في حين كان في المدينة صور تسعة فقط»، لذلك لا عجب إذا هلل اليهود عندما سمعوا باستيلاء صلاح الدين على بيت المقدس ٥٨٣هـ / ١١٨٧م، وذكر الشاعر اليهودى الأسبانى يهودا الحرزى«أن فتح صلاح الدين لبيت المقدس أعقبته هجرة عدد كبير من اليهود إليها»[٣٨]. والتاريخ الإسلامى حافل بالعديد من الحكام العظام الذين شملوا برعايتهم أهل الذمة ووفروا لهم من الأمن والاستقرار الأمر الذي سمح لهم بممارسة طقوسهم الدينية وأنشطتهم الاقتصادية والاجتماعية بداية من الخليفة العظيم عمر بن الخطاب، ومروراً بالقائد الفاتح صلاح الدين الأيوبى. ولذا فقد تضاعف عدد اليهود خلال القرن الثانى عشر حيث اجتذبهم الشرق الإسلامي. فكان بهمدان ثلاثون ألفاً، وبأصفهان خمسة عشر ألفاً، وبشيراز عشرة آلاف، وبسمرقند ثلاثون ألفاً وهذه الأرقام التي يذكرها بنيامين اليهودى يؤكدها المقدسى في القرن الرابع الهجرى فيقول: (إن بخراسان يهودا كثيرين ونصارى قليلين، وان بالجبل يهوداً أكثر من النصارى .بل قد وجدت مدينتان في المشرق الإسلامي أطلق عليهما اسم اليهودية إحداهما قرب أصفهان، والأخرى شرقى مرو.

كذلك كان لليهود نسبة كبيرة في مدينة قرح ذات الأهمية التجارية المعروفة)[٣٩] .

وفي كثير من المدن الإسلامية نجد أحياء تنسب إلى اليهود في القاهرة وبغداد والقدس وتذكر أقدم المصادر التاريخية عن القدس (الأنس الجليل) (أنه كان في حارة اليهود بيت المقدس مسجد مجاور لكنيسة اليهود، وبجوار المسجد دار من جملة أوقاف اليهود انهدمت بسبب المطر فرغب المسلمون في الاستيلاء عليها مما حمل اليهود على رفع الأمر لقضاة بيت المقدس الذين حكموا بحق اليهود فيها [٤٠].

لعل هذا التسامح الذى لم تحكمه اعتبارات شخصية أو مزاجية وإنما حكمته أسس دينية وأخلاقية يعد دليلاً على ما كان للإسلام من فضل إضافة إلى ما تمتع به القضاء الإسلامى من فهم دقيق لجوهر الإسلام .

لقد نعمت الطوائف الدينية بقدر هائل من الحرية التي كفلتها سماحة الإسلام، فمع قيام الدولة الفاطمية في مصر والشام تمتع اليهود بحرية كاملة من خلال طوائفهم، وأصبح لكل طائفة رئيس مستقل فصار لليهود في القاهرة والقدس وكافة المدن التابعة للفاطميين رؤساء ، وصار لليهود عموماً رئيس مستقل لُقِّبَ بأمير الأمراء، وخولت إليه مهمة تعيين أحبار اليهود في مصر والشام وكتب له توقيع برئاسة سائر الفرق اليهودية في جميع أنحاء مصر والشام [٤١]، وفي ظل التسامح الإسلامي الذي يعبر عن جوهر الإسلام تمتع اليهود بحرية واسعة في مباشرة نشاطهم الاقتصادى فاحتكروا التجارة بين الشرق والغرب، واتخذوا من المدن الإسلامية في شرق البحر المتوسط نقاط ارتكاز أساسية حيث باشروا مهامهم مع المدن الأوربية في جنوب فرنسا وإيطاليا ، وقد أطلق المسلمون عليهم اسم اليهود الرازانية نسبة إلى الرون (وادى الرون في جنوب فرنسا) وأحياناً أخرى أطلقوا عليهم «تجار البحر» حيث ترسو سفنهم المحملة بالفراء والجلود والغلمان على شاطئ «الفرما» ومنها يحملون بضائعهم إلى القلزم ثم يستأنفون رحلتهم إلى الشرق الأقصى عن طريق البحر الأحمر ، وأحياناً ثالثة كانوا يتجهون إلى أنطاكية بدلاً من الفرما، ومنها إلى بغداد فالطريق البرى إلى الهند والصين ثم يعودون محملين ببضائع الشرق كالحرير والتوابل والمسك [٤٢] .

وما من مركز تجارى في العالم الإسلامى إلا كانت به جالية ضخمة من اليهود تسيطر على النشاط المالي فيه، وفي بيت المقدس احتكر اليهود تجارة الأصباغ في حين اشتغل يهود الأندلس بخصى الرقيق الصقالبة (٤٣)

وتجدر الإشارة إلى أن التواجد اليهودي في بيت المقدس قد نشأ إما لأغراض دينية وإما هرباً من الاضطهاد الديني في أوروبا وخصوصاً اليهود (السفرديم) الذين قدموا من أسبانيا، ومما يلفت النظر أيضا أن هؤلاء جميعاً لم يكونوا من نسل يهود التوراة ولكنهم جميعاً من سلالة الأوربيين.

ولم يكن حق التوطن وممارسة كافة النشاط الاقتصادى هما كل ما حظي به اليهود من حقوق ، وإنما كانت لهم امتيازات في ظل الحكم الإسلامى بلغت من تسامح المسلمين حداً كبيراً لدرجة أن استخدموا اليهود في وظائف الدولة، وسمحوا لهم بتقلد أسمى الوظائف وأرقاها وعلى رأسها وظيفة الوزارة.

وظهر منهم في العصر الفاطمي يعقوب بن كلس الذى لجأ إلى مصر حيث تاجر لكافور الأخشيدى ثم استوزره المعز لدين الله الفاطمى، ويقال: إنه هو الذى أشار عليه بفتح مصر وبالرغم من اعتناقه الإسلام إلا أنه ظل متحيزاً لإخوانه اليهود ومع ذلك فقد كان المعز لا يفعل شيئاً إلا بمشورته (٤٤) ، أما الخليفة العزيز الفاطمي فقد استوزر عيسى بن نسطوروس النصرانى ، وأناب عنه في حكم الشام يهوديا اسمه منشا واعتمد عليهما أهل الذمة وأنزلوا أضراراً كبيرة بالمسلمين، ويقال: إن أهل مصر عندما ضاق بهم الحال كتبوا رقعة وجعلوها في يد صورة امرأة عملوها من الورق وثبتوا الصورة في طريق العزيز والرقعة في يدها ، وفيها «بالذى أعز اليهود بمنشا ابن إبراهيم الفرار والنصارى بعيسى بن نسطوروس وأذل المسلمين بك إلا كشفت لعلها ظُلاَمَتِي» (٤٥) .

وفي عهد الخليفة المستنصر الفاطمي ولى الوزارة يهودياً آخر هو أبو نصر صدقة بن يوسف الفلاحي ، وعلى الرغم من أنه أعلن إسلامه إلا أنه أشرك معه في تدبير شؤون الدولة يهودياً آخر هو أبو سعد التسترى، وقد أثار التسترى كراهية المسلمين لتعصبه لليهود وإسناده مناصب الدولة إليهم مما مكنهم من اضطهاد المسلمين (٤٦)

ولم يقتصر الأمر على مصر فقد استوزر ملكشاه السلجوقي لنفسه أمين الدولة أبا الحسن بن غزال وهو طبيب يهودي وجد عنده بعد موته ثلاثة ملايين قطعة من الذهب فضلاً عن التحف والجواهر التي لا يوجد مثلها عند الخلفاء.

وفي المغرب اتخذ باديس بن حبوس بن زيرى ملك غرناطة عام (٤٣٠-٤٦٦هـ) أحد اليهود وهو ابن نغزالة وزيراً، واتخذ يوسف بن يعقوب بن عبد الحق المتوفي سنة ٧٠٦هـ وحفيده أبو الربيع سليمان (٧١٠هـ) حاجباً يهودياً يدعى خليفة بن حيون ابن قاصة [٤٧].

لقد شهدت الدولة الإسلامية خلال عصورها المزدهرة أسماء أطباء من أهل الذمة حظوا بشهرة كبيرة، وأباح لهم المسلمون مزاولة مهنتهم، وبعضهم قد اختير طبيباً خاصاً للخليفة مثل الملك العادل الأيوبي الذى جعل يعقوب بن صقلان المتوفى سنة ٦٢٦هـ طبيباً خاصاً له فكان الملك العادل إذا احتاجه استدعاه إليه في محفة يحملها الرجال [٤٨].

وعموماً فإن اليهود قد نعموا في ظل الحكم الإسلامى بكل حقوق المواطنة، وبينما أحسن المسلمون لليهود في الأندلس وأكرموهم وسمحوا لهم بتلقي العلم في المساجد - إذا بالحكام المسيحيين (بعد زوال الدولة الإسلامية في الأندلس) يحرقون اليهود بالجملة من خلال المحارق التي ابتدعها الحكام الأسبان التي سموها «بأفراح الموت» حيث يُلْقىَ اليهود أحياء وسط تهليل وصياح جموع النصارى، لكن تجربة المسلمين مع اليهود كانت دائما مريرة قاسية، إذ كان اليهود يقابلون الوفاء بالغدر والإحسان بالنكران لذلك أخذ المسلمون في العصور الوسطى يتخوفون من السفر مع اليهود خوفا من خديعتهم، وقد روي أن مسلماً سافر مع يهودي فسأله المسلم ما يفعل؟ فقال اليهودي: أنه يمشي حيث يكون ظل دابة المسلم واقياً رأسه على الدوام [٤٩].

وعلى الرغم من أن صلاح الدين أكرم اليهود إلا أنه اكتشف مؤامرة للقضاء على حكمه في مصر والشام عن طريق الاتصال بالصليبيين، وتولى كتابة الرسائل إليهم أحد اليهود بمصر، وعندما دخل المغول الوثنيون حلب سنة ٦٥٨ هـ/١٢٦٠م

تواطأ معهم اليهود ضد المسلمين ، فهدموا المساجد وخربوها ، وأن معبد اليهود في حلب أحد الأماكن التي لاذ إليها الفارون من المذابح.

وعموما فقد عاش أهل الذمة في بيت المقدس عيشة كريمة مطمئنة، وإذا كان قد حدث تجاوز في بعض فترات التاريخ فهو الاستثناء الذى لا يقاس عليه ، ويشهد بذلك كثير من الرحالة الأجانب الذين زاروا بيت المقدس خلال العصور الثلاثة (الأيوبى والمملوكي والعثماني)[٥٠]، والذين أشادوا بعدل الإسلام وسماحته ، والحرية التي كفلها الإسلام لكل المقيمين في القدس بما في ذلك اليهود والنصارى، ويروي الأب سوريانو أنه في عهد السلطان قايتباى تمتعت طائفة الفرنسيسكان بعطف السلطان نفسه لدرجة أنهم حينما شكوا إليه من كثرة الأموال التي يجبيها منهم حاكم بيت المقدس غضب السلطان وأحضره مكبلا بالحديد وعزله وألقاه في السجن مدة خمس سنوات، وعندما شكا إليه رئيس الفرنسيسكان من أن هناك من يحاول الإساءة إليهم بعث السلطان بمن أحضرهم وعاقبهم عقاباً شديداً وفرضت عليهم غرامات[٥١].

والحقيقة أن سماحة الإسلام وعدله قد شملت كل قاطني بيت المقدس بمن فيهم المسيحيون واليهود مما أوجد مناخا ثقافياً واجتماعياً عظيماً ، حدث هذا بينما كانت البابوية في أوروبا قد سيطرت على كل مناحى الحياة مما كان سبباً في اضمحلال المدن الزاهرة، وأغلقت المدارس، وانتشرت الجهالة، ولم يبق أثر للحضارة والعلم والثقافة في أوربا الغربية إلا بصيص خافت ينبعث من المؤسسات الدينية الجديدة مثل المدارس الديريه والمدارس الأسقفية كما أن بعض البابوات كانوا لا يشجعون إلا الدراسات الدينية المسيحية ، ويحاربون ما عداها ، هذا في الوقت الذى كان فيه المسلمون يمضون قدماً في إقامة بنيان حضاري شامخ ، ويضربون أروع الأمثلة في حرية الفكر وتشجيع البحوث وسرعة التطور ، وكانت مدينة بيت المقدس واحدة من المدن الإسلامية العملاقة التي احتوت كل عناصر سكانها ، وهذبهم الإسلام بسماحته ورحابة صدره ، ولم تعرف المدن الإسلامية قاطبة التعصب بكل أنواعه مما حفز الجميع نحو بناء حضارى شامخ.

لقد شهدت مدينة القدس سبقاً حضارياً هائلاً في كل مجالات المعرفة ، وسمح

لأهل الذمة بالمشاركة الفعالة فكان منهم الأطباء والفلكيون حتى أصحاب الحرف الصغيرة كان لهم نصيب كبير فيها كل ذلك في إطار من التسامح والمحبة .

وليس أدل على التسامح من أن طائفة الرهبان الفرنسيسكان سمح لهم بتجديد كنيستهم كنيسة القبر المقدس ، كما سمح السلطان الغوري ببناء دير لهم في الرملة، وسمح لكل الطوائف بإقامة مدارس لأبنائها ، وتعددت المكتبات لدى الطوائف المسيحية المختلفة بالقدس تعدداً تشهد عليه كثرة تلك المكتبات من جهة ، وكثرة ما احتوته من ذخائر الكتب من جهة أخرى [٥٢].

ولعل ذلك يعكس عناية الطوائف الدينية بالمكتبات التي أقيمت في الكنائس والأديرة إضافة إلى الحرية العلمية التي أتاحها المجتمع الإسلامى في القدس لعلماء تلك الطوائف الذين انصرفوا للتأليف ونسخ المخطوطات وقد تنافست الطوائف الدينية فيما بينها عناية بالكتب والمخطوطات حتى إن طائفة كاليعاقبه قد حرصت على جمع ما يمكن جمعه من كنوز المعرفة ، وأعدوا مكاناً خاصاً لعرض تلك الكتب وتقديمها للقراء تشجيعاً منهم للحركة العلمية المزدهرة في القدس [٥٣] .

ويذكر أحد الحجاج المسيحيين الذين زاروا بيت المقدس في عهد سلاطين المماليك أن كنيسة القديسة مريم بجوار كنيسة القبر المقدس كان بها مكتبة رائعة ، وأن مكتبة القبر المقدس التي أنشأها الروم الأرثوذكس كانت زاخرة بكافة المعارف الإسلامية والمسيحية [٥٤].

والحقيقة أن مدينة بيت المقدس كانت مؤهلة منذ فتحها المسلمون لكى تلعب دوراً حضارياً متميزاً فهى مدينة جاذبة بحكم المقدسات الدينية بها ولمكانتها في كل الأديان، لذا فقد وفد إليها أناس استهواهم هذا الزخم التراثي الرائع ، وبصرف النظر عن مراحل التصادم بين المسلمين والمسيحيين بهدف الانفراد بتلك المدينة المقدسة إلا أن ذلك كله قد خلف وراءه تراثاً حضارياً وإنسانياً رائعاً، ومن ثم فقد تميزت مدينة بيت المقدس بتنوع علاقاتها مع كثير من المراكز الحضارية الأخرى ، ولعل مدينة القاهرة تأتى في مقدمة المدن التي كان لها خصوصية شديدة مع بيت المقدس تضمنتها حركة التاريخ وعمق التفاعل من خلال نضال طويل مشترك.

لقد كان الأزهر الشريف عاملاً حيوياً وفعالاً في تجسيد تلك العلاقة فمنذ تأسيس الأزهر والعلماء بين المدينتين يترددون في حركة من التواصل والتفاعل المستمر بين القاهرة والقدس ، ويندر أن نجد عالماً أو فقيهاً في بيت المقدس لم يدرس في الأزهر الشريف أو يستمع الدرس أو يحصل العلم على أحد علمائه، بل إن كثيراً من المدارس والمعاهد العلمية في بيت المقدس قد تأثرت بنظام الدراسة في الأزهر الشريف .

والمتتبع لسيرة معظم من شغلوا وظيفة التدريس في كثير من المعاهد العلمية في القدس يلاحظ أنهم إما تخرجوا من الأزهر أو تتلمذوا على من تخرج من الأزهر كما أن كثيراً من علماء بيت المقدس رحلوا إلى القاهرة وبعضهم قد عمل بالتدريس في الأزهر منهم بدر الدين بن جماعة الذى تولى قضاء مصر زمن السلطان خليل بن قلاوون سنة ٦٩٠هـ/١٢٩٠م، وأضيفت إليه مهمة الخطابة في جامع الأزهر [٥٥]، والشيخ شهاب الدين بن جبارة الحنبلي الذى درس في الأزهر وتخصص في القراءات والأصول ، وعمل بالتدريس في الأزهر وبيت المقدس إلى أن توفي سنة ٧٢٨هـ وقاضى القضاة شمس الدين أبو عبد الله الخالدي الذى تولى قضاء مصر وأصبح شيخاً للمدرسة المؤيدية بباب زويلة في القاهرة ثم عاد إلى بيت المقدس ومات فيها سنة ٨٢٧هـ/١٤٢٣م [٥٦].

أما القاهرة فقد بقيت دوماً الصرح الحضارى والثقافي الذى أمد القدس بكل مقومات نهضتها العلمية ، وكان الأزهر هو المعين الذى لا ينضب فقد ظل التواصل من خلال علماء الأزهر الذين ذهبوا إلى بيت المقدس للتدريس والقضاء وأحياناً الخطابة في المسجد الأقصى، وكان من هؤلاء الشيخ شهاب الدين أبو العباس المصري [٥٧]. والعالم (أبو البقاء) أحمد الزبيرى الذى انتقل إلى بيت المقدس سنة ٨٣٠هـ/١٤٢٦م وتوفي في بيت المقدس سنة ٨٥٤/١٤٥٠م [٥٨]، وشهاب الدين أحمد بن حجر العسقلانى، الأصل المصرى المولد والمنشأ ، وهو من بين العلماء الذين ترددوا على القدس وعمل بالتدريس فيها ما بين أخريات القرن الثامن وأوائل القرن التاسع الهجرى واشتهر بالتدريس والفتيا [٥٩].

وعموماً فإنه من الصعوبة بمكان أن نترجم لكل من أسهم في حركة التواصل

العلمي والثقافي بين القاهرة والقدس لكن الترجمة العلمية لعلماء القاهرة والقدس بداية من العصور الإسلامية الأولى وحتى وقوع القدس تحت الاحتلال الإسرائيلي فسوف نلاحظ أن معظمهم قد تأثر بالآخر بشكل أو بآخر مما أوجد نوعاً من التكامل العلمي والحضاري بين هاتين المدينتين العملاقتين.

وتشير إحدى الدراسات إلى أن نصارى بيت المقدس أدركوا أهمية كسب ود العثمانيين منذ أن فتح السلطان محمد الفاتح القسطنطينية، ولعل بطريرك القدس قد أدرك طموحات العثمانيين في الشرق الإسلامي في الوقت الذى كانت فيه دولة المماليك تنذر بنهايتها، ولذا فقد قام بزيارة سرية إلى السلطان العثماني هنأه فيها على فتح القسطنطينية، وتمكن البطريرك من الحصول على عهد بالأمان، حيث تعهد السلطان العثماني استناداً إلى العهد الذى حصل عليه النصارى من الخليفة عمر ابن الخطاب – رضي الله عنه – بأن تكون كنيسة القيامة ملكاً خالصاً للنصارى ، وكل المزارات المقدسة مثل مار يعقوب ودير الكرج والكنائس الواقعة في حوزة البطريرك وكنيسة المسيح الكائنة في بيت لحم ، وأن تعفي كل الطوائف الخاضعة للبطريرك من الخراج والكفارة وجميع الرسوم،وفي هذه الوثيقة أيضاً يتعهد السلطان العثماني بحماية البطريرك وأتباعه (٨٦٢هـ/١٤٥٤م)[٦٠].

والقراءة العلمية الدقيقة لمثل هذه الوثيقة والتاريخ الذى كتبت فيه يقطعان بعدم صحة مثل هذا وخصوصاً وأن سنة ١٤٥٤ هو التاريخ الذى كتبت فيه هذه الوثيقة حيث كانت العلاقات المملوكة العثمانية على أحسن ما يكون ولم يكن هناك ما يشير إلى أطماع العثمانيين في الدولة المملوكيه، إضافة إلى أن السلطان العثماني لا يمكن أن يقطع على نفسه عهداً لمجرد أن البطريرك قد طلب منه ذلك والمصادر العثمانية والمملوكية لم تشر إلى مثل هذا الاتفاق ولم يرد هذا النص إلا فيما كتبه (إبراهيم قزاقيا).

وعموماً فإن نهاية دولة المماليك ووقوع الشام تحت سيطرة العثمانيين سنة(١٥١٦م) لم يترتب عليه تغيير ملحوظ لمدينة بيت المقدس سواء في وضعها الإدارى في وضع الأقليات الدينية فيها، على الرغم مما شهده العصر العثماني من تدفق ملحوظ من جانب الأوربيين وخصوصاً بلاد الشام التي شهدت قدوم الأجانب من جانب، وتنازل الدولة العثمانية عن كثير من حقوقها في شكل

امتيازات منحت لهؤلاء الأجانب.

لم تكن هذه الامتيازات تمثل خطراً على الدولة وهي في عنفوان قوتها خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر، أما بعد ذلك فقد تحولت هذه الامتيازات إلى حقوق اكتسبت شرعيتها تحت عامل التقادم من جانب وضعف الدولة العثمانية من جانب آخر، وشملت هذه الامتيازات إعفاءات كثيرة لعل أخطرها السماح للأوربيين بممارسة نشاطاتهم الدينية وخصوصاً في بلاد الشام، وأصبح التسابق على أشده بين الكاثوليك والأرثوذكس والبروتستانت وامتد الأمر نحو السماح ببناء العديد من المؤسسات التعليمية والتثقيفية، وحينما أدركت الدولة العثمانية خطورة الموقف كان الزمن قد مضى وكان الرجل المريض قد تدهورت حالته وتكالبت عليه المطامع الأوروبية التي أودت بحياته في النهاية.

وفي ظل الامتيازات التي قدمها العثمانيون للأجانب عموماً لعب اليهود دوراً متزايداً لا يتناسب مع قلة عددهم فلم يزد عددهم في فلسطين عموماً خلال القرون الثلاثة الأولى من الحكم العثماني على عشرة آلاف نسمة وكانوا ثلاثة أمثال هذا العدد في بلاد الشام كله (٦١).

وبسبب سياسة التسامح التي انتهجها العثمانيون تزايد هذا العدد في أواخر القرن التاسع عشر حتى بلغ حوالى المائة ألف، وأسسوا مدارس لتعليم العبرية، وأقاموا مستوطنات في، حيفا وسيطروا على تجارة صفد ودمشق وقاموا بدور بارز في الحياة الاقتصادية في حلب وبيروت وعكا وحيفا.

لقد أوجدت هذه الكثرة العددية العديد من المسارب إلى القدس حيث نمت المؤسسات التعليمية لليهود بشكل ملحوظ، وعندما أدركت الدولة العثمانية خطورة الامتيازات التي فتحت الباب على مصراعيه لم تستطع أن تحول دون نمو هذه الامتيازات التي أصبحت بمثابة مواثيق للعثمانيين حتى سقوط دولتهم عقب الحرب العالمية الأولى.

وعموماً فيمكن أن نستخلص عدة نتائج من هذه الدراسة:

أولا: لقد بقيت القدس منذ أن فتحها المسلمون مدينة إسلامية حيث ذابت فيها

كل الثقافات الأخرى، وظلت الهوية الإسلامية هى الأساس الذى حفظ للقدس ملامحها الخاصة التي بقيت عبر تاريخها الطويل دليلا أكيداً على أن عودة القدس ليس طلباً قومياً فقط ، وإنما هى ضرورة إسلامية بالدرجة الأولى.

ثانيا: إن القراءة العلمية لمدينة القدس تشهد على أن التسامح الدينى في ظل الإدارة الإسلامية لم يكن شيئاً استثنائياً أو طارئاً ، وإنما كان بمثابة استراتيجية ثابتة حكمتها الشرعيه الإسلامية التي أقرت كافة الحقوق التي كفلت لأهل الذمة حرية ممارسة عقائدهم وأنشطتهم الاقتصادية والاجتماعية.

ثالثا: إن القراءة الدقيقة للتاريخ الإنساني عموماً تؤكد أن المسيحيين واليهود في بيت المقدس قد توفرت لهما كل الحقوق التي لم تتوفر للأقليات الدينية في أوروبا، فبينما كان اليهود والمسلمون في الأندلس الإسلامية يساقون إلى الموت فرادى وجماعات كان المسيحيون واليهود في بيت المقدس يعيشون كمواطنين لهم كل حقوق المواطنة، وبينما كانت الكنيسة الكاثوليكية تطارد العلماء وتتهمهم بالهرطقة خلال العصور الوسطى الأوربية كانت مدينة القدس الإسلامية تحتضن العلماء من اليهود والنصارى وتقدم لهم كل الإمكانات المادية والأدبية ، وهى حقيقة لم يغفلها الرحالة سواء من اليهود أو النصارى.

رابعاً: لقد أسهمت مدينة القدس بقدر هائل في نمو الحضارة الإسلامية وازدهارها من خلال الحركة العلمية التي شهدتها المدينة المقدسة، كانت المدارس والمعاهد والمكتبات فيها مقومات أساسيه لدفع الحركة العلمية التي نجم عنها أجيال من العلماء يصعب حصرهم في شتى مجالات المعرفة، مما طبع المدينة بطابع إسلامى جعلها صورة مكررة من القاهرة ودمشق وبغداد.

خامساً: لعل في مقدمة أولويات العمل الإسلامى تكاتف المسلمين في شتى أنحاء المعمورة من خلال حركة منظمة ودقيقة تجمع الجهود الشعبية والحكومية ، وتتخذ من السياسة والاقتصاد والعلاقات الدولية وكافة السبل وسائل لإنقاذ المدينة المقدسة من براثن المحتل الغاشم، الذى يبذل كل الجهود لطمس المعالم الإسلامية كحجة قوية لتبرير احتلاله.

(١) آثار البلاد وأخبار العباد ، بيروت ، ١٩٦٠، ص١٥٩

(٢) فضائل القدس ، بيروت ، ١٩٨٠م ، ص١١٤

(٣) إسحاق موسى الحسيني ، مكانة بيت المقدس في الإسلام ، بحث منشور ضمن مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة، المؤتمر الرابع لمجمع البحوث ، ١٩٦٨م ، ص٦٧ .

(٤) تاريخ ابن جرير الطبري ، جـ٣ ، ص١٠٥ ، خطط الشام ، خـ١ص١١٨ .

(٥) لما مات عبدالرحمن بن علقمة الكناني ، وكان عاملاً في فلسطين ضم عملها إلى معاوية ٢١هـ /٦٤١م ، ثم أصبح حاكماً على الشام ومصر والعراق والحجاز وبويع بالخلافة ٤١هـ/٦٦١م .

(٦) بعد أن استقل بها ابن الزبير وأعلن الخروج على عبد الملك بن مروان .

(٧) محيي الدين ، الأنس الجليل في تاريخ القدس والخليل ، نقلاً عن عارف العارف ، مرجع سبق ذكره ، ص٥٢ .

(٨) إسحاق موسى الحسيني ، مكانة بيت المقدس في الإسلام ، المؤتمر الرابع لمجمع البحوث الإسلامية ، ص٨٢ .

(٩) عارف العارف ، تاريخ القدس ، ص٥٥ .

(١٠) المرجع السابق نفسه ، ص٥٨

(١١) سورة آل عمران : ٢٠ .

(١٢) عارف العارف ، مرجع سبق ذكره ، ص٦٥ .

(١٣) كارل بركلمان ، تاريخ الشعوب الإسلامية ترجمة أمين فارس ومنير البعلبكي ، ص٣٦٠ .

(١٤) ابن سرور ، مثير الغرام إلى زيارة القدس والشام ، يافا ، ١٩٤٦م ، ص٦٢ .

(١٥) تاج الدين السبكي ، طبقات الشافعية ، ج٥ ، ص٣٣٢ .

(١٦) د.علي السيد علي ، القدس في العصر المملوكي ، القاهرة ١٩٨٦م ، ص٢٢ .

(١٧) ابن واصل ، مفرج الكروب في أخبار بني أيوب ، تحقيق جمال الشيال ، القاهرة ، ١٩٦٠م ، جـ٢ ، ص٢٥٨ .

(١٨) المقريزي ، كتاب السلوك ، جـ١ ، ص٣٥٦.

(١٩) أنباء الغمر بأبناء العمر ، تحقيق د.حسن حبشي ، القاهرة ، ١٩٦٩م ، ط١ص١٠٧ ، وصبح الأعشى ، جـ١٢ ، ص١٠٥ .

(٢٠) عبدالرحمن سعيد ، بيت المقدس في عهد المماليك ، ماجستير غير منشورة من كلية اللغة العربية جامعة الأزهر ، ١٩٧٩م ، ص٧٧ .

(٢١) د.علي السيد علي ، مرجع سبق ذكره ، ص٣٥ .

(٢٢) المرجع السابق نفسه ، ص٣٥ ، ص٣٦ .

(٢٣) د.عبدالعزيز محمد الشناوي ، أوروبا في مطلع العصور الحديثة ، ص١٠٤.

(٢٤) عبدالرحمن سعيد حمودة ، مرجع سبق ذكره ، ص١٠٣ .

(٢٥) المرجع السابق نفسه ، ص١٠٤ .

(٢٦) المرجع السابق نفسه .

(٢٧) د.سعيد عبدالفتاح عاشور ، اليهود في العصور الوسطى بين الشرق والغرب ، كتاب المؤتمر الرابع لمجمع البحوث الإسلامية ، ١٩٦٨م ، ص٣٥٤ .

(٢٨) مجير الدين الحنبلي ، الأنس الجليل ، جـ٢ ، ص٣٤٩ ، ص٣٥٠ .

(٢٩) نقولا زيادة ، رواد الشرق في العصور الوسطى ، ص١١٠ ، ص١١١ .

(٣٠) د. علي السيد علي ، مرجع سبق ذكره ، ص١٥٠ .

(٣١) المرجع السابق نفسه ، ص١٥٢ .

(٣٢) د.عبدالعزيز محمد الشناوي ، أوروبا في مطلع العصور الحديثة ، القاهرة ١٩٦٩م ، ص٩١م .

(٣٣) البلاذري ، وفتوح البلدان ، ص١٢٧ .

(٣٤) د.سعيد عبدالفتاح عاشور ، اليهود في العصور الوسطى بين الشرق والغرب، مرجع سبق ذكره ، ص٣٥٥ .

(٣٥) د. صابر دياب ، دراسات في عالم البحر المتوسط في العصور الوسطى ، ص٦٣ .

(٣٦) د. علي السيد علي ، مرجع سبق ذكره ، ص١٦٨ .

(٣٧) د. عبدالعزيز محمد الشناوي ، مرجع سبق ذكره ، ص٩٧-٩٨ .

(٣٨) د. سعيد عبدالفتاح عاشور، اليهود في العصور الوسطى ، دراسة مقارنة بين الشرق والغرب ، مرجع سبق ذكره ، ص٣٥٧ .

(٣٩) المقدسي ، أحسن التقاسيم ، ص٨٣، ص٩٥ص٣٩٤

(٤٠) مجيد الدين الحنبلي، الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل، جـ٢، ٣١٧، ص٣١٨ .

(٤١) آدم ميتز ، الحضارة الإسلامية ، جـ١ ،ص٦٣ ، د.سعيد عاشور ، اليهود في العصور الوسطى بين الشرق والغرب ، ص٣٥٧ .

(٤٢) ابن خرداذبه ، المسالك والممالك ، ص١٥٣ .

(٤٣) د. سعيد عاشور ، اليهود في العصور الوسطى بين الشرق والغرب ، ص٣٥٨ .

(٤٤) المرجع السابق ، ص٣٥٨ ، ص٣٥٩ .

(٤٥) ابن الأثير ، الكامل ، جـ٩ ، ص٨١ -٨٢.

(٤٦) د.سعيد عاشور ، مرجع سبق ذكره ، ص٣٥٩ .

(٤٧) نفس المرجع السابق .

(٤٨) ابن العبري ، مختصر تاريخ الدول ، ص٤٤٣ .

(٤٩) د. سعيد عاشور ، مرجع سبق ذكره ، ص٣٦١ .

(٥٠) أبو الفدا ، المختصر في تاريخ البشر ، حوادث سنة ٦٥٨هـ.

(٥١) عبدالحميد زايد ، القدس الخالدة ، ص٢٦٠ .

(٥٢) د. علي السيد علي ، مرجع سبق ذكره ، ص١٧٠ .

(٥٣) نفس المرجع السابق ، ص١٧١.

(٥٤) الأنس الجليل ، جـ٢ ، ص٥٣٤ .

(٥٥) المقريزي ، السلوك ، جـ١ ، القسم الثالث ، ص٧٧١ .

(٥٦) المصدر السابق نفسه ، جـ٤ ، القسم الأول ، ص٣٥٥ .

(٥٧) مجيد الدين الحنبلي ، الأنس الجليل ، جـ٢ ، ص١١٠ .

(٥٨) السخاوي ، الضوء اللامع ، جـ٩ ، ص٢٨٩ .

(٥٩) د. علي السيد علي ، مرجع سبق ذكره ، ص١٤٣ .

(٦٠) إبراهيم قزاقيا ، تاريخ الكنيسة الرسولية ، ص٨٨-٨٩ .

(٦١) د. عبدالعزيز محمد الشناوي، الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها، جـ٢ ، القاهرة ، ١٩٨٠، ص ٧٤٦ .

المصادر والمراجع

(١) ابن غانم المقدسي (الشيخ نور الدين علي)، مختصر الأعلام في فضايل القدس والشام، مخطوط بدار الكتب المصرية.

(٢) المقريزي (تقي الدين أحمد بن علي)، كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك، ط١-٣، تحقيق محمد مصطفى زيادة، القاهرة، ١٩٧١.

(٣) السيوطي (أبو عبد الله محمد بن شهاب الدين أحمد بن علي)، مخطوط بدار الكتب المصرية.

(٤) ابن الأثير (عز الدين أبي الحسن علي)، الكامل في التاريخ، جـ ١٢،١١، بيروت، ١٩٦٦.

(٥) ابن إياس (محمد بن أحمد بن إياس الحنفي)، بدائع الزهور في وقائع الدهور، جـ ١-٤، تحقيق محمد مصطفى، القاهرة، ١٩٧٤.

(٦) ابن بطوطه (محمد بن إبراهيم الطنجي)، تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، جـ٢،١، بيروت، ١٩٦٩.

(٧) ابن جبير (أبي الحسن محمد بن أحمد)، رحلة ابن جبير، القاهرة، ١٩٥٥، تحقيق حسين نصار.

(٨) ابن حجر العسقلاني (شهاب الدين أحمد بن محمد بن علي)، أنباء الغمر بأبناء العمر، جـ٢،١، القاهرة،١٩٧١، تحقيق د. حسن حبشي.

(٩) ابن خلدون (عبد الرحمن بن محمد بن الحسن بن محمد بن جابر)، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر، بدون تاريخ.

(١٠) ابن دقماق (صارم الدين إبراهيم بن محمد العلائي)، الانتصار لواسطة عقد الأمصار، ط١٣٠٩ هـ القاهرة.

(١١) ابن شداد (القاضي بهاء الدين)، سيرة صلاح الدين الأيوبي المسماة بالنوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية.

(١٢) القزويني (زكريا بن محمد بن محمود)، آثار البلاد وأخبار العباد، بيروت، ١٩٦٠.

(١٣) القلقشندي (أبو العباس أحمد بن علي)، نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب، بغداد، ١٩٥٨.

(١٤) ابن كثير (عماد الدين أبي الفدا إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي)، البداية والنهاية في التاريخ، جـ

١٣،١٤،١٥،القاهرة،١٩٣٩.
(١٥) أحمد رمضان (دكتور)، المجتمع الإسلامي في بلاد الشام في عصر الحروب الصليبية، القاهرة، ١٩٧٧.
(١٦) أحمد عبد الرازق أحمد (دكتور)، دراسات في المصادر المملوكية المبكرة، القاهرة، ١٩٧٤.
(١٧) إسحاق الحسيني ، مكانة بيت المقدس في الإسلام، مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية، المؤتمر الرابع، القاهرة، ١٩٦٨.
(١٨) أبو الفدا(عماد الدين إسماعيل بن محمد بن أيوب)، تقويم البلدان، القاهرة، بدون تاريخ.
(١٩) السيوطي (جلال الدين بن عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد)، تاريخ الخلفاء، ط٤، القاهرة، ١٩٦٩، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحليم.
(٢٠) أحمد دراج، وثائق دير صهيون بالقدس الشريف، القاهرة، ١٩٦٨،
(٢١) أحمد دراج، المماليك والفرنج في القرن التاسع الهجري، القاهرة، ١٩٦١.
(٢٢) أحمد سامح الخالدي، أهل العلم بين مصر وفلسطين، القدس، ١٩٤٧.
(٢٣) سعيد عبد الفتاح عاشور (دكتور)، أضواء جديدة عن مدينة القدس، بحث منشور ضمن مطبوعات مؤتمر بلاد الشام، ١٩٨٠.
(٢٤) سعيد عبد الفتاح عاشور (دكتور)، الأيوبيون المماليك في مصر والشام، القاهرة، ١٩٧٠.
(٢٥) سعيد عبد الفتاح عاشور (دكتور)، اليهود في العصور الوسطى، دراسة مقدمة للمؤتمر الرابع لمجمع البحوث الإسلامية، المؤتمر الرابع، ١٩٦٨.
(٢٦) عارف العارف، المفصل في تاريخ القدس، القاهرة، ١٩٦١.
(٢٧) عبد الرحمن سيد حمودة، القدس في عهد المماليك، رسالة ماجستير غير منشورة، ١٩٧٩، مكتبة كلية اللغة العربية، جامعة الأزهر.
(٢٨) على السيد على (دكتور)، القدس في العصر المملوكي، القاهرة، ١٩٨٦.
(٢٩) فتحية النبراوي (دكتور)، العلاقات السياسية الإسلامية وصراع القوى الدولية في العصور الوسطى، القاهرة، ١٩٨٢،
(٣٠) كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة أمين فارس ومنير البعلبكي.
(٣١) محمود العابدي، قدسنا، مطبوعات جامعة الدول العربية، القاهرة، ١٩٧٢.
(٣٢) ميخائيل مكي اسكندر، القدس عبر التاريخ، القاهرة، ١٩٧٢.
(٣٣) ظفر الإسلام خان، تاريخ فلسطين، بيروت، ١٩٧٩.
(٣٤) نقولا زيادة (دكتور)، رواد الشرق العرب في العصور الوسطى، القدس، ١٩٤٣.
(٣٥) يوشع براور، عالم الصليبيين، ترجمة د. قاسم عبده قاسم ود. محمد خليفة، القاهرة، ١٩٨١.



المسيحيون العرب والقدس

جورج خضر(*)

ما موقف المسيحيين العرب من القدس ومصيرهم في تاريخهم منذ ظهور الحركة الصهيونية وعلام يرتكزون ؟ ليس فقط من حيث مشاركتهم كل العرب ولكن فيما يميزهم ، سأعرض إلى ما قاله مفكروهم والمقامات الدينية التي ترعاهم محاولاً بعد هذه الإطلالة على تأملهم الحاضر الحديث عن شأن فلسطين والمدينة المقدسة بما يمت بصلة إلى معتقداتهم .

فسرعان ما انعقد مؤتمر بازل في سنة ١٨٩٧م بقيادة تيودور هرتزل، وتصدى المسيحيون للدعوة الصهيونية ، فقد أصدر الشيخ يوسف الخازن في باريس في سنة ١٩١٩م وهو ماروني- بالفرنسية كتابه عن الدولة اليهودية في فلسطين وتبعه جورد سمنه مؤلف كتاب «سوريا» بالفرنسية كذلك والصادر في باريس في سنة ١٩٢٠م في الفصل الخامس عشر وعنوانه: «اليهودية والصهيونية» في سنة ١٩٢١م نشر الدكتور خليل سعادة في ساو باولو مقالاً ضد الصهيونية، وتبعه بعده ابنه انطون سعادة الذي وضع مجلداً مهماً حول القضية الفلسطينية وأسهم في التصدي للمشروع الاستيطاني «داود مجاعص» و «فارس مشرق» والمطران «بوليس الخوري»، وبعده المطران «اغناطيوس حريكة» في مؤتمر بلودان (سوريا) المنعقد في ٨ أيلول ١٩٣٧م. جاء بعد هذا قسطنطين زريق ومؤسس جريدة النهار جبران تويني وكل أهل القلم

(*) مطران طائفة الروم الأرثوذكس بجبل لبنان. كاتب ، ومفكر مختص بالدراسات العربية والإسلامية.

المسيحيين بلا استثناء وعاشوا بأقلامهم حقبة الحرب اللبنانية حيث كانوا حاملين الراية العربية في الأراضي المقدسة .

إن الكم الذي وضعه هؤلاء يفوق بكثير نسبتهم العددية في دنيا العرب، هذا ممكن وضعه في إطار الفكر العروبي بعامة. وتغنيا بمدينة القدس نفسها، سمعتم جميعاً أغنية القدس التي كتبها لفيروز الشاعر (سعيد عقل).

وربما كان أعظم دلالة موقف المقامات الروحية المسؤولة ، ولعل أفصح ما قيل على هذا الصعيد خطاب إلياس الرابع بطريرك أنطاكية وسائر المشرق للروم الأرثوذكس في مؤتمر القمة الإسلامي في لاهور سنة ١٩٧٤م، قال متوجهاً لملوك الدول الإسلامية ورؤسائها: «القدس محجتكم على دروب الحرية ، ونحن وإياكم مقدسيون رجاء وعزماً وبذلاً وكيف نكون للمقدسية ناسين ويقيننا أن المدينة العظيمة قد غدت معراج الإنسانية إلى الله ... وإنه لمن دواعي غبطتنا أن نخاطب المسيحيين من قلب هذا المؤتمر الإسلامي الكبير، وأن نخاطب مسلمي الأرض في آن واحد لنقول لهم كلهم: إن القدس محل اعتزازهم وفخرهم، ودعا البطريق إلى مقاومة تهويد المدينة وربط بين المدينة وإقامة أهلها فيها حتى قال: إن البشر لا الحجر هم الحضور»، وسرت هاتان الكلمتان بعد هذا في كل الأدبيات المقدسية وبعد أن أشار إلى لقاء الخليفة عمر وبطريرك القدس إبان احتجاجه على تغيير المعالم التاريخية للمدينة المقدسة، ورأى في ذلك تعدياً على الميراث المقدسي الموحد ، «نحن نريد معكم أن تكون القدس معقل روحانية طاهرة يدافع فيها عن الإنسان فيما نحج إلى الله».

التأكيد على شراكة المسيحيين والمسلمين في المدينة في مسيرتهم الواحدة إلى الله حتى يدركوا السير في الله في مبرات الحب ، الأمر الذي لا يحتمل إقصاء لأي أحد ممن قصد وجهه المبارك من الموحدين .

بعد هذا صدر سنة ١٩٧٥م عن المجمع الأنطاكي الذي يجلس فيه كل أساقفة سوريا ولبنان والعراق والمهجر العربي وذلك بعيد اندلاع الحرب اللبنانية، أقول: صدر بيان تضمن كلاماً عن القدس، وتتأتى أهمية البيان في أنه وثيقة رسمية جاء فيها : «لن ننسى أننا في مسيرة العرب جميعاً إلى القدس ونحن من الكلمة التي

خرجت منها نأتي .. إنها رمز دعوتنا إلى الأبدية ومغذية حنيناً إلى الفردوس .. لذلك كانت السيادة الصهيونية علينا اقتلاعها من جذورها بحيث تصبح القدس مدينة لله وأهل الآخرة» ثم ما يذهل قول البيان حتى ينص على أن : «القدس قد استقطبت لبنان لكونه قائماً على الروح المقدسية من هنا رجاؤنا أن يصر اللبنانيون جميعاً على عروبة القدس» .

في سنة ١٩٩٦م شجب هذا المجمع تهويد القدس وفي عام ٢٠٠٠م و ٢٠٠٣م أيد القضية بكل وجوهها – إلى جانب الأرثوذكس – مجلس بطاركة الشرق الكاثوليك جاء في بيانه الصادر سنة ١٩٩٧م بعد أن ناشد أن تؤمَّنَ زحرية الحركة وحرية الحج إلى الأماكن المقدسة لكافة المؤمنين المسيحيين منهم والمسلمين قلب قضية السلام قضية القدس مدينة الله ومدينة الخلاص والسلام، وفي السنة التالية صرح هذا المجمع بقوله: «وأما القدس فهي لنا مدينة الجذور فيها عاش السيد المسيح وعلم وصنع المعجزات وتألم ومات وقام من بين الأموات ممجداً .. وحضورنا المسيحي فيها حضور مستمر منذ ألفي سنة». وفي سنة ٢٠٠١م جاء في بيان البطاركة: «نعلن تأييدنا لقيام دولة فلسطينية مستقلة عاصمتها القدس على أساس الانسحاب الكامل من المناطق الفلسطينية»، سنة بعد سنة يتأيد الموقف الصريح من القدس وحقوق شعبها.

اللافت في كل المواقف المسيحية الصادرة عن الكنيسة أنها تجمع دائماً بين المسيحيين والمسلمين في حق حضورهم في القدس ، لا ينحصر الهاجس في الأماكن المقدسة المسيحية مع أنها الأكثر بلا قياس وهي منتشرة في مواضع كثيرة كما في كنيسة المهد في بيت لحم ، وفي الناصرة حيث تربى يسوع الناصري ، والبلدات التي حول بحيرة طبرية حيث بشر نهر الأردن وتعمد القدس ومناسكها العديدة العلية التي تناول فيها العشاء الأخير مع تلاميذه ، وعلى رأس القائمة كنيسة القيامة، لا تخلو بقعة تاريخية في فلسطين لم يكن للسيد فيها حضور ، وهذا يوضح أنها عند المسيحيين جميعاً وطن قلوبهم ، أي هذا الذي يشدهم إلى ما فوق الدنيا ليجعل كل نفس مقدساً لله ، أنت تسجد هناك أو تنتصب إنساناً قيامياً يريد تمجيد العالم وذاتا لك شفافة معطاة، تروضك القدس على المعاني وتستحيل فيها الرموز إلى قناعات،

ولكنك تحتاج إلى أن تقبل الأرض لتنبعث روحك من سباتها ، الله يسري بكل عبد أنى كان إلى المسجد الأقصى الذي هو الأرض المقدسية كلها ، ومنها يتم معراجه إلى السماء هذا الذي نحققه إذا تقدست قلوبنا وتطهرت، غير أن هذا يتطلب منك مسرى في طفولة القلب ، فالقدس صورة عن قلوبنا ينبغي أن نذهب إليها لنتعرف قلوبنا ، وهذا هو الذي نتقبله نعمة لأن الله وحده سيد القدس، ولأن الإنسان يرث الله فيها بتواضع وانكسار ، كم يحلو فيها الفقر وحقارة الشوارع في المدينة العتيقة من أثينا إلى باريس كل جمال يلهيك عن القدس لكن القدس سحرها السجود إنها منسقة مع أعماقنا فيها يرتوي الحنين إلى ذاك إلى دواخلنا لا يتلاشى القدس انفتاح القدس تتجاوز القدس ، إنها امتداد إلى اللانهاية إلى الأبد والأعلى، إنها معراج .

حتى يلعب المسيحيون دورهم في فلسطين ينبغي أن يبقوا فيها ، ما يحصل حالياً أن الكثير قد غادروا، ٧٥ ألفاً منهم كانوا في القدس ولم يبق الآن إلا بضعة آلاف ، وبيت لحم التي كان المسيحيون فيها يفوقون ٩٠٪ صار حضورهم فيه شبه رمزي ، لماذا يهاجرون مهاجرة كثيفة كهذه ؟ أظن أن ثمة سياسة إسرائيلية غير معلنة للتركيز على إجلائهم متصلة بعداء خاص خلاصته أن يهود فلسطين يعتبرون المسيحيين الفلسطينيين شركاء الظلم الذي ألحقه باليهود أهل الغرب؟ هذه التعميمية معقولة سيكولوجيا ، فالضحية تصبح جلاداً وليعاقب المسيحي الشرقي بديلاً عن المسيحي الغربي ، هذا إذا أردنا أن نسير في الوجدان اليهودي بما يتعدى مجرد العسف القانوني الواضح في التشريع ، يضاف إلى هذا أن المسيحي كان في المجتمع العربي عنصراً نهضوياً فاعلاً في الحضارة العربية الإسلامية في كل مراحلها والكثير من مجالاتها ، وإنه تكمن في طاقته النهضوية من دخول الحضارة الأوروبية دخولاً عميقاً وعلى مدى جماهير وليس فقط عند النخبة .

هذا الامتياز الثقافي هو الذي سلخ المسيحي المشرقي عن حسه العربي ، وعند كل الباحثين هو الذي قواه بعد عصر التتريك الذي قامت به تركيا الفتاة ، الأمر الذي يجعله يحس أنه في بيته إذا أقبل على الحضارة الغربية وأنه يفهمها في أصولها الروحية فإنها تجيء من الإنجيل بلا منازع قبل أن تتلون بالعلمانية والدهرية هذا تحد للحضور اليهودي الذي لا سعي فيه إلى لقاء الثقافة العربية الإسلامية ، الدور الذي

يلعبه المسيحي المشرقي الذي ربما استغنى كذلك بما يحمله التراث اليهودي المعاصر من الشعر والقصة والأداء الموسيقي وبعامة ما تحمله الحداثة الغربية .

لقد أدركت الدولة العبرية خطر المسيحيين عليها في المراسلات التي جرت بين موشي شاريت ودافيد بن غوريون ، حيث اقترح شاريت على زميله أن يؤتى بمقدم في الجيش اللبناني ليعسكر مع جنوده في جنوبي لبنان ، فأجابه بن غوريون بأن الفكرة لن يوافق عليها المسيحيون في رأس بيروت لماذا تحديد هذه المنطقة بالذات ؟ وأظن أنها عنده تسمية رمزية لأولئك المسيحيين الذين تلقوا علومهم في الجامعة الأمريكية واعتنقوا القضية العربية لميولهم العلمانية لم تختلط عندهم الفكرة القومية بأحاسيس دينية أو طائفية ، كان عند قادة إسرائيل شعور بأن الذين لا يبتغون إنشاء كيانات ذات طابع ديني ، إسلامية كانت أم مسيحية هؤلاء يشكلون خطراً على الكيان المرتبط باليهودية القائمة في فلسطين على الدين والعنصر.

ولكن هناك ما هو أعمق إذا نظرنا إلى الدولة الإسلامية ومعاملتها لليهود بصورة عامة ، كان اليهود يرتعون بحرية كبيرة في العالم العربي القديم كانوا بارزين في بعض القطاعات في بغداد في العصر العباسي ويتمتعون بحماية الدولة العربية بوصفهم أهل ذمة حتى ألغت السلطنة العثمانية هذا النظام في الخط الهمايوني والتنظيمات في أواسط القرن التاسع عشر ، وفي العصر الحديث كان لهم مكانة مرموقة في مصر وهم الذين غادروها بعد نشوء دولة إسرائيل كما غادروا العراق والمغرب وكانوا جزءاً فاعلاً في مجتمعه وكانت لهم مودة المسلمين.

إلى هذا الاختلاط المجتمعي كانوا – وما زالوا – متحفظين جداً من المسيحية الشرقية بعد أن استطاعوا تدجين المسيحية الغربية في شقيها البروتستانتي والكاثوليكي وهذا قبل ظهور المحافظين الجدد في الولايات المتحدة ومقارنة مع الإسلام على صعيد العقيدة ، فالإسلام يعتبر اليهودية ديناً سماوياً على احتساب أن اليهود أتباع التوراة المنزلة في هذا الشعب ولكن لا يخفى على أحد أن التوراة باتت جزءاً من الدين بعد ظهور التلمود في بغداد وفلسطين والأدب المفسر للتوراة ، أما المشكلة مع المسيحيين الشرقيين فعويصة إذ بقي هؤلاء محافظين على مواقف أئمتهم القدامى الذين نسميهم الآباء القديسين، وفكرهم ظاهر ليس فقط في

تفسيرهم ولكن فيما تركه تفسيرهم في العبادات ولا سيما في طقوس أسبوع الآلام المهيئ للفصح، الفكرة العامة المهيمنة على هذا الأدب وبعضه سجالي بامتياز أن اليهودية لم تبق أمينة للعهد الذي قطعه الله مع إبراهيم ، وأن ثمة عهداً جديداً أعطاه الله للإنسانية بدم المسيح ، وينتج عن ذلك أن الفرائض القديمة المتعلقة بالهيكل والختان قد ولت بعد أن صار يسوع الناصري نفسه هيكل الله وبعد أن غدت العلاقة بين الله والبشر قائمة لا على الختانة ولكن على ختن الشهوات بابتعاد الإنسان عنها واصطباغه بالصبغة الجديدة التي هي المعمودية إذ زال إسرائيل القديم وزالت شرعيته ، الصدام إذاً بين قوم يدعون أنهم هم وحدهم شعب الله وقوم يدعون أنهم هم الأمة المقدسة الجدية وهوصدام يستحيل تجاوزه ، هذا لم يحل دون تشريعات ليبرالية تجاه اليهود في الدولة الروسية القديمة ولا سيما فيما يتعلق بحريتهم الاقتصادية وتبين للباحثين المعاصرين أن الكنيسة الروسية كانت غريبة عن الأذى الذي لحق باليهود في روسيا من قبل الدهماء ، هذا الموقف اللاهوتي في المسيحية الشرقية بما فيها المذهب الكاثوليكي الذي يدين به بعض العرب يعطي المفكرين اليهود بما فيهم الساسة عذراً ليكونوا حذرين جداً من المسيحيين العرب.

فالموقف المسيحي المشرقي في تحفظه الشديد يوحي للمسيحيين أن قدساً تكون يهودية بكاملها إنما تقدم مشهداً جغرافياً وتاريخياً وعيشاً اجتماعياً يوحي بأن اليهودية منتصرة ، وإنها تغيب في مدينة الله وجه المسيح الظافر الخطيئة والموت، تقدم شهادة أن اليهودية وليس فقط دولة إسرائيل حية وثابتة في حين يعيش المسيحيون شعبياً على الأقل على أن كل هذا الكيان لم يبق له من مبرر بعد أن قال السيد عن هيكل أورشليم أنه: «لن يبقى فيه حجر على حجر» هذا تحقق جزئياً في الحرب اليهودية سنة سبعين للميلاد ثم في ثورة بار كوخبا في القرن الثاني الميلادي، هيكل أورشليم عبارة يذوقها المسيحيون رمزاً لأمة اليهود في حسهم الباطن معقولاً تاريخياً كان أم غير معقول هذا زوال لشرعية هذا الدين وإن كان لابد من المحافظة الحضارية على حرية الشعب اليهودي واقتباله في دنيا العدالة ، وما حاولت أن أشرحه فقط هو الانزعاج الشعوري الكبير من قيام قدس لا أثر فيه للمسيحيين مع أماكنهم المقدسة إلى جانب هذه المرافقة السليمة المنشودة دائماً بين المسلمين والمسيحيين .

هناك واقع تاريخي أرجو أن يبقى حياً ومفلسفاً من زاوية روحية وليس فقط من زاوية اضطراب الأزمنة التاريخية، إنه من غير الإنساني أن تُهَجّر المسيحيين والمسلمين معاً من مدينة تتمتع عندهم جميعاً بقدسية كبيرة بكونها سُلّماً إلى الله ليس فقط في آثارها ولكن في المحبة الجامعة التي نشتهيها رابطاً يومياً بين المسيحيين والمسلمين رابطَ تَقْوَى لقوم لا يستكبرون ، إنهم يريدونها مجسمة للعدل بعد أن كانت قرية ظالمة وحاضنة للسعي التقاربي الدائم بين المسيحيين والمسلمين واليهود مهيئة لتعايش خلاق بلا طغيان ولا تفريق ولا عصبية ، وإذا كانت فلسطين موحدة تحضن شعبين فكيف يكون ذلك مستحيل التصور في السنين القادمة فتظل القدس على الأقل أيقونة لوحدة تعايش بين الجماعات الإبراهيمية الثلاث ، وفي رقي مطرد بني على قيمنا الروحية من جهة وعلى طلب الحرية الكاملة والإنتاج الحضاري في كل وجوهه من جهة أخرى وإن التطبيق العملي لهذه الرؤية يجعل القدس الشرقية عاصمة لدولة فلسطين بلا عازل بين أحياء المدينة ، لماذا القدس الشرقية ؟ لأن فيها المسجد الأقصى وكنيسة القيامة وبِيَعًا أخرى وكأن العبادة لله تُكَوِّنُ روح النشاط الفلسطيني الخلاق ومتانة الروابط بين العرب .

لماذا ينبغي أن تكرس القدس ولو جزئياً لتكون عاصمة لفلسطين؟، لماذا كان غير معقول أن تعلن رام الله أو الخليل أو نابلس عاصمة؟ الجواب لأن القدس رسالة إنسانية أو للإنسانية وليس فقط مدينة بالمعنى المكون للوطن، ما نحلم به مع الفلسطينيين أن تصبح دولتهم دولة حديثة قائمة على الحرية الكاملة لأهلها جميعاً بلا طبقية دينية، بلا تمييز في العمل الوطني أو في المسؤولية بين مسلم ومسيحي، لا تكون ديانة أخرى حديثة متجاهلة للتراثات الروحية وتستمد إلهامها من إلهية القدس، هذا يمكن أن يكون هدية إبراهيمية ولكنها عصرية للبشرية جمعاء هذا يتطلب قراءة متجددة حيوية للنصوص الدينية المؤسسة وإقبالاً على العلم والتكنولوجيا بلا وجل على أن نصبو إلى أن نكون من ذوي الإسهام في الإنتاج العقلي الذي لا يجتر الموروث ولو استلهمه بحرية ، من هنا فإنك لا تستطيع أن تعيش على رومانسية عربية ، على الإرث اللغوي العظيم الذي أنتجناه ، فاللغة ليست كل الثقافة فالعلم غير المحدود اكتسابه واطراده موحٍ للشعر ويخص اللغة

الأدبية ، هناك قراءة عقلانية للمقدس الذي هو بدوره بشري الطابع وبشري التعبير، وكذلك السلطة السياسية تأخذ مشروعيتها من حرية البحث ومن تكنولوجية الأدوات إلى جانب الراهن الذي ترعاه أنت لا يسعك أن تواجه العالم إلا بلغته من ضمن قناعاتك الحبيبة ، الإلهية الجذور ولكن على جذع الشجرة التي امتن الله أن يكون زارعها هي وأوراقها وأغصانها وثمارها لنا وللآخر. وإن أهمية القدس الواحدة في تلاقي مسيحييها ومسلميها صورة عن تلاقي الإلهي والبشري في صنع الحضارة ومأخذنا العميق على الصهيونية أحاديتها أي نكرانها للآخر وفقر شعورها بأن الآخر ليس له أن يتراكم وإياك ولكنك ترعاه ليتوحد ويرعاك لتتوحد، ما من قدس تتحدى القرن الحادي والعشرين إذا جعلنا حارة المسلمين تجاور حارة النصارى، أقولها رمزاً من المدى لأعني أن القدس نهاية الحارات حتى تصبح المدينة مدينة الله بحيث يكون أحدنا إلى الآخر دائماً فقيراً إليه ليستغني من أجل ذلك ، ينبغي لنا ألاّ نفهم القدس على أنها مجموعة معازل طائفية ومزارات ومقادس فحسب ، بسبب من ذلك وبلا استغناء عن معاني الآثار التي كونتنا روحياً لكن المهم في فلسطين الآتية هو المعية الإنسانية التي هي وحدها مولدة للإنسان الجديد غير أن هذه الرؤية تشترط اهتداء اليهود إلى رفض الإقصائية التي يبنون عليها التفريق بين شعب إسرائيل والغوييم أي الأمم لأن أنبياءهم قالوا : سبحوا الله يا جميع الأمم وامدحوه يا سائر الشعوب ، يؤذي إسرائيل أن تبقى على الجدار الفاصل الذي أقامته مؤخراً إذ تغلق نفسها على نفسها، وتعتبر أنها تعيش فقط بانفتاحها على الغرب الذي تسخره ويسخرها، ولا تريد أن تعرف أن إسماعيل أخو إسحاق، وأن الله منع ذبح هذا أو ذاك ، لا يستطيع اليهود أن يظلوا عائشين على الخوف من أن المسيحية الغربية أرادتهم كبش محرقة ضحايا أبدية تتحول بالية طبيعية من موقع الضحية إلى موقع الجلاد.

إذا كان لا فرق هناك بين عربي وأعجمي إلا بالتقوى وكما قال أحد أنبياء بني إسرائيل في الزبور:«إن أنسك يا أورشليم فتنساني يميني ويلتصق لساني بحنكي» نحن لا نريد إخراجهم من القدس ولو استطعنا، لعلكم تذكرون أن البطريق صفرونيوس بعد أن سلم المدينة إلى الخليفة عمر وتجولا معاً في شوارع المدينة سأل

عمر البطريرك: ماذا تريد مني؟ قال: إجلاء اليهود فأبى عمر، قد تفهمون معاً الجرح المسيحي الذي دفع الأسقف إلى أن يقول ما قال، ونفهم معاً صبر الخليفة على اليهود واحتكامه إلى إيمانه، طبعاً ليس من حبر مسيحي اليوم يرضى عن تشتت اليهود واقتلاعهم من ذاكرتهم التاريخية على أن يقبلوا هم أيضاً أن كل إنسان يبيت ذلك في ذاكرته التاريخية لأنها جزء من كيانه.

القدس إذاً مقر الخطاب الديني القائم على استبقاء الآخر على ما يعتبره له ومنه بحيث يبطل الاحتراب وينحت كل منا الآخر بالانتباه إلى وجهه في محاولة الوصول إلى التناغم بتعدد اللحن وإقامة سياسة التنوع شرطاً لوحدة نبنيها معاً على فرادة كل فريق والتقاء الفرقاء.

لكل منا دوافعه لارتباطه بشوارع القدس العتيقة كما تقول فيروز، وهذا مقبول حتى التكريس ولكن دوافعنا المشتركة بناء الشوارع بين القلوب لتنقل المدينة في نفوس أهلها دوماً من الرمز إلى المرموز إليه، هذان العنصران - مجتمعين متناصحين- يجعلانها مكان الرؤية إلى الماضي القائم في حاضر النفوس المتوثبة إلى الأتيات في الحاضر المحيي الثابت والمتحرك معاً لا أكون فقط وريثاً ولكني أصبح مُشِعّاً بهاء الدهور القادمة.

أجل أنا جئت من القدس لأني أجيء من بشرية المسيح، وأنت تأتي منها بسبب الحرم المقدسي والسرد المقدسي في القرآن ولكنا كلينا نصنع الإنسان الجديد الممتلئ من تحسس الحضارات أن يكون المسيحيون العرب شهوداً للمسيح في القدس كما قال لصحبه قبل ارتفاعه إلى السماء هو في الحقيقة أن يصبحوا شهوداً بَدْءاً من أورشليم كما ارتضيناها معاً إذ المنتهى ليس القدس لكن أن يصبح العالم قدسي التطلعات، وفي هذا المعنى شهوتنا أن نذهب من القدس إلى أقاصي الأرض حتى نحول سيوفنا إلى مناجل كما يقول أشعياء أي إلى حراثة الأرض التي هي الحضارة، حركتنا انتظار العودة إلى القدس واستبانة معانيها فلا ينسلخ أحد حتى يرث الله الأرض ومن عليها، في هذه الحركة لا تتخلع عن المقادس الكبيرة القائمة في فلسطين ولكن نذهب منها لنجعل الدنيا كهلاً مقدساً للرب.

نحن نسعى إلى القدس معنى لئلا يبطل في أشخاصنا المعنى ، إذا لم تصبح القدس طريقنا إلى السماء نكون قد أخطأنا الهدف ، وإذا استعيدت القدس أو بعض منها ولم نستمر بأداء الشهادة نكون قد نلنا حجراً ويكون المعنى قد انتفض عليها والعمق ركيعات في العشق لا يسوغ فيها الوضوء إلا بالدم كما قال الحلاج، وأريد باستشهادي أن أوحي أننا خارج حبنا للإنسانية جمعاء لا نستعيد إلا أبنية ، من هذه الزاوية، كل فلسطين قدس ممدودة في بعض الأدب الديني، القدس وسط العالم وهذه طبعاً صورة يراد بها أن القدس في الجسد الكوني بمثابة القلب وأنك بت إذاً معها في الرؤيا ، وكأن الإنسان في حاجة إلى المرئي ليدرك غير المرئي ، من هذا القبيل هي مصب الأشواق (هذا هو الإسراء في قراءتي الصوفية) ومنطلق الأشواق (المعراج في قراءتي اليوم معكم).

دون هذا سياسة أفهم أنه لابد من خوضها ولكن الحد الأدنى من السياسة الطاهرة هو **أولاً** - فلسطين كاملة السيادة ومترابطة أجزاؤها ولا يكتب عليها الذل **ثانياً** - أرض بلا مستوطنات، **ثالثاً** - دعوة اللاجئين أو إقرار حقهم في العودة إلى ديارهم وقراهم والبقية تفصيل وأقولها صادقاً : إن هذا إن لم نجاهد في سبيله ولم يتحقق - ولو تدريجياً - فستبقى المدينة العظيمة أثراً لا حياة فيه تحيا وتغنى.

في هذا التأمل أوجّهُ ندائي إلى مسيحيي الغرب: أنهم لا يستطيعون أن يقوموا بحج إلا إذا شاركوا فيه المسيحيين المشارقة ، تزول بيننا وحدة القلب إذا كان بعض منا قادراً على لثم تراث القدس، وبعض آخر عاجزاً عن ذلك ،ويكون المسيحيون جميعاً غير قاصدين وجه الله في أورشليم إذا كانوا راضين فقط أن يعبروا بممرات دولية من دون الاتصال الحي التفاعلي مع المسيحيين العرب القاطنين في القدس ، أحزنني كثيراً وأنا أكتب هذه السطور أن أهل بيت جالا وبيت ساحور المسيحيين جميعاً أغروا ببضعة آلاف تأشيرة مؤخراً ليرحلوا، كيف تنهض إذاً كنيسة أورشليم؟، كيف تتابع مسيرتها التاريخية بالاتصال مع كنائس المنطقة ؟ ذلك أن الكنيسة المقدسية لها فعل واحد وآفاق واحدة مع المسيحية العربية في سوريا ولبنان والأردن والعراق ومصر ، وهذه المسيحية السامية غير الرومية عرقاً ولغة ، وغير اللاتينية عرقاً ولغة، لها إسهاماتها الفريدة في كل العالم المسيحي ، هذه المسيحية

العربية تأبى الذوبان الذي وجه من وجوهه تدويل القدس ،إن وضع التدويل يعني نفسية حماية وردود فعل من محميين ، نحن على اتصالنا العقدي بكل مسيحيي العالم نعرف أن دورنا الثقافي هو في المدى العربي، وأن حبنا الأول هو للمسلم الذي يعايشنا منذ خمسة عشر قرناً ، نحن عدنا إلى القدس مع صلاح الدين، وكان الفرنجة قد اضطهدونا فيها لاعتبارنا غير موالين للمسيحية الغربية وقد عاد المسلمون إلى المدينة ليكونوا فيها شهوداً لنزول عيسى على الأرض على ذروة جبل أفيق ليكونوا إلى جانبه ضد الدجال فإن الدجال سيقتل في القدس فإذا قتل الدجال كما جاء في حديث لابن عباس فستضع الحرب أوزارها فيلقى الرجل الأسد فلا يهيجه ، ويأخذ الحية فلا تضره، وتنبت الأرض كنباتها على عهد آدم، ويؤمن أهل الأرض بعيسى، ويكون الناس أهل ملة واحدة كائناً ما كان انطباق التاريخية على هذا الحديث، فمعناه العميق أننا ساعون معاً مسيحيين أو مسلمين إذا أدركنا القدس أن نبيد فيها كُلَّ دَجَلٍ لنجعلها مدينة الاستقامة حرة من الخوف رافعة صروح الفكر الصالح والعمل الخَير لتفتدي الإنسانية بالحب.

بعض القدس تخبرنا أن السيد المسيح غسل أرجل تلاميذه في العلية التي تناولوا فيها العشاء الأخير، وما يجب أن نلتمسه نحن العرب فيها أن نتحرر من المواقف التبريرية التي جعلتنا نعتز بحضارتنا القديمة ونحن ليس لدينا ما نعطيه اليوم، وكما أن العرب الفاتحين ما ادعوا تقديم شيء للروم والفرس ولكنهم أخذوا كل شيء متواضعين حتى إذا ما صار لنا حضور في المدينة المقدسة نبدي للمسكونة أننا نجيء نحن من المواهب الإلهية التي تكون الآثار رموزها ، وإننا كما أخذنا بانكسار قلب نوزع ما استثمرناه بهذا الانكسار نفسه .

عند ذاك نصير كباراً والكبير لا يستعلي ويدرس ويجلس عند أقدام العلماء غير أن المشكلة الكبرى تبرز إذا ما جعلت فلسطين جزيرة صغرى مخنوقة بالعزل غير قادرة على أن تتفاعل وأي بقعة من العالم بما في ذلك العالم العربي، عند ذاك تفرغ المنطقة من سكانها عن طريق trefsnart`dG أو الهجرة إلى الغرب، الأمر الذي يبدو حتماً تاريخياً وتعود الأماكن المقدسة خالية من المؤمنين العرب، ويأتي السائح الأجنبي ليقول له الدليل الإسرائيلي: هنا كان قوم يُدْعَوْنَ مسلمين يعبدون ربهم،

أو هنا كان قوم مسيحيون صورة طقوسهم تختلف عن الطقوس الغربية واضطروا أن يغادروا.

لست أعلم ما يقوله المسيحيون الفلسطينيون في الحركات الأصولية هل إذا حكمت يكون إسلامها السياسي معتدلاً مسالماً طيباً حنوناً أم أن الجهاد الذي تكون قد قامت به يكون لها ممارسة منشودة ؟ القدس عند ذاك تصير في نظر المسيحيين حجراً غير رامز للروح ولا للتاريخ ويكون النضال المشترك أدى إلى أحادية مذهبية للمرء إلى تبرير إذا خشيها ، وقتئذ تهرب القدس من فلسطين أو فلسطين من القدس وفي جو محموم ومحتمل يزول كل أمل على تلك الأرض بلقاء أهل الأديان الذي تدل عليه الآثار الدينية المتجاورة وأخشى ما أخشاه أن الأصوليات المختلفة الدين والتي تتحارب نظرياً تلتقي على أرض الواقع فتتشنج هذه وتلك ويجر ذلك إلى توازي الأصوليات الذي ليس بعيداً عن تلاقيها ، هل يعني ذلك أن الخلفاء الموضوعيين هم المسلمون العلمانيون والمسيحيون القوميون، وأن هؤلاء وأولئك إلى انخفاض وكأن ما نخشاه في بعض واقعيته يجعل عنوان هذه المحاضرة باطلاً .

هذا يعني أن مدينة السلام تهدينا إلى السلام، ولكن في الحداثة كيف تكون مؤمناً في دنيا تتعولم ، وكيف تحافظ على خصوصيتك اللغوية والروابط الوطنية وكل شيء ينفتح على كل شيء؟ في عالم التبادل كيف تكون أنت إياك ، مدينة السلام أريد منها قديماً أن تكون صورة على تعاون بين الطوائف وممن في خصوصياتها، هذا يجب ترجمته بلغة حديثة وأساليب حديثة فأنا لا أعتقد أن العولمة قادرة أن تطغى عليك إنْ رَفَسْتَ طغيانها غير أن الخصوصية في غلوها يمكن أن تصير تقوقعات متراكمةَ أو متجاورة التعاون بين المجموعات الدينية ، إذا لم يتجاوز الكلام الأدبي أو التهذيب الاجتماعي يصبح نفاقاً ينفجر عند أول أزمة .

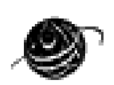
هل القدس أحجية لا يتناهى تعقيدها أم رجاء صعب ومؤلم؟ أي وعد إلهي بلقاء شعوب تنافرت حتى الذبح ، غير أننا نحن العيسويين نؤمن أن المسيح دم وقيامة؛ وأنَ كفلَنَا يؤمن بأن الله تكلم من أجل نجاة الإنسان من شقاء مر ليحيا منذ الآن في ملكوت السلام ليس فقط في السياسة ولكن بما يضيئها من داخل القلب البشري هل ندرك يوماً نحس فيه أن للآخر وجهاً أي حضوراً مملوءاً بالألوهة والضوء

انسكب عليه ليشع ، هذا أعمق مما نسميه سلاماً شاملاً وعادلاً قد يكون سلام التوافق القانوني بين هذه الشعوب الحزينة كلها وثبة إلى سلام الأعماق هذا الذي من أجله نحج إلى القدس ومثيلاتها لا يتحقق هذا إلا إذا ارتضينا في الآخر اختلافاً ولأنفسنا جميعاً وحدة في الاختلاف.

نحن لا نطلب بيننا وبين يهود المنطقة انصهاراً ، هذا لن يكون إلا في اليوم الأخير إذا أنهى الله الموت والعداوة وأقامنا حول مجده ، هذا في المنطق نفسه لا يقتضي تداخل التراثات بحيث يخسر كل منا هيكليته الداخلية ولكن هذا يفرض أن أقبل فرادتك وحريتك وأن أرجو تعاونك ولكن لا سبيل إلى هذا في إذلال الشعوب وعزلها وإبادتها وإتلاف مزروعاتها وضرب التواصل بين مدنها وقراها .

بهذا ندرك العروبة الصافية التي لا فضل فيها لعربي على أعجمي إلا بالتقوى أي تلك العروبة التي لا عنصرية فيها ولا تحزب ولا استعلاء وتكون صيغة للقاء المسيحيين والمسلمين العرب في تنقية لنفوسهم لا تنقطع وتكون ليس فقط أرضاً يتسامح فيها بوجود الآخر ولكنه يصبو إلى مشاركته الإنسانية بكرامة واحدة وعلى رجاء تجليات في الإبداع والطهارة إلى يوم يكرمنا الله بحنانه في هذه الدنيا إذا شاء وفي الآخرة بالتأكيد .

في بركات هذا الحنين سنعود إلى القدس معاً مسيحيين ومسلمين في تواضع وعزة لتصبح هي قلب فلسطين ، وتصير فلسطين دعوة العالم إلى العدالة والحرية في كامل الصدق .





تأثير مكة المكرمة في كتابات مفكري النهضة مثال الكواكبي في «أم القرى»

وجيه كوثراني(*)

مدخل عام:

بفعل الدور الذي كان لمكة بسبب إشعاعها الديني وجاذبية الحج إليها، ولكون الحج فريضة دينية، ومناسبة لملتقى ثقافي واجتماعي واقتصادي عالمي - اكتسب المكان كل أبعاد الزمن التاريخي في تقاطعة مع المكان فكان أن تقاطعت في مكة وتائر حركة التاريخ في مستوياتها الثلاثة: مستوى الثبات والديمومة في الجغرافية التاريخية ومستوى التطور الهادئ والبطيء في البنى الحضارية والثقافية، ومستوى التغير السريع في السياسات والأحداث.

في حيز هذا التقاطع لمستويات الزمن الثلاثة يتجلى أولاً بعد الثبات والاستقرار والديمومة، فيقرأ المؤرخ في جغرافية مكة التاريخية ترابط حلقات المكان المقدس منذ السيرة الإبراهيمية الأولى إلى إعادة السيرة مجددة في الرسالة النبوية الإسلامية، فكانت تطيب «المجاورة» للعديد ممن قصد الحج والعمرة للمكان المقدس، وكأن في المجاورة محاولة بشرية دائمة لتثبيت المسار الزمني في ديمومة من الذكرى التي تحيا في ذاكرة مجاور شاء أن يوحد الجغرافية والتاريخ أي أن يجمع المسافات الزمنية والمكانية الكبرى والطويلة في مدى عمر قصير يجري فيه التأمل والانفلات من عبء الدنيا

* مفكر واستاذ الإسلاميات والتاريخ الحديث - الجامعة اللبنانية.

ورتابة التاريخ القصير .

في حيز ذاك التقاطع أيضاً يتجلى بعد التطور والتحول في نطاق ما أسماه ابن خلدون «طبائع العمران» في الاجتماع البشري الذي هو «علم التاريخ» فتقرأ على مدار المراحل التاريخية وتقلباتها مسار القوافل والطرقات وألوان البشر وسلعهم وأفكارهم وعاداتهم وألسنتهم كل عام، فيدخل الحج والعمرة أدب الرحلات من باب المعرفة التاريخية وحوار الحضارات والثقافات وينشأ بذلك أدب كبير وجم عن عالم الشعوب والأقوام والقبائل والأسر والفرق والمذاهب والطوائف والاقتصاديات وعلاقات التبادل. إنه البعد الحضاري في الزمن التاريخي ، وهو البعد الذي أطلق عليه الكواكبي تعبير «الإسلامية» في كتاباته وإذا كان لهذا التعبير من مبرر اصطلاحي لدى الكواكبي فهو للإشارة إلى نعت التاريخ والحضارة والجغرافية البشرية حيث عم الإسلام ، لا إلى نعت الدين بذاته كجوهر مطلق. ولعل الفائدة الدلالية لإصرار الكواكبي على استخدام زالإسلاميةس هو تحميل هذا المصطلح دلالات النسبية في تعامله مع المتغير في الزمن التاريخي للمكان ، وهو ما تشير إليه بشفافية اختلاف آراء علماء المسلمين في اجتماعهم في «أم القرى» كما سنرى بشيء من التفصيل.

أما البعد الثالث في ذاك الزمن التاريخي للمكان فهو البعد الحدثي والسياسي وهو بعد -كما يراه المؤرخون المعاصرون بعد- متقلب وسريع ، يتمثل في تغير الملك والإمارة والسلطة والسياسات . وكان ابن خلدون قد سماه «التاريخ في ظاهره» أو هو ظاهرة التاريخ وليس جوهره أو باطنه .

في حيز هذا التقاطع ذي الأبعاد الثلاثة للمكان : الثابت في القدسية ، والمتحول في الحضارة والتاريخ، والمتغير بسرعة في وتيرة السياسات والسلطات ، تقوم الكتابة التي هي قراءة أولاً وقبل كل شيء بمهمتين مترابطتين: مهمة الوصف والتحليل والفهم عملاً بالمفهوم القرآني «اقرأ» «وعلم الإنسان ما لم يعلم» ... «وزدني علما»... ثم مهمة الإصلاح والاستشراف المستقبلي تأسيساً على رسالة «النذير» ودوره في تاريخ الشعوب والأمم التي تصاب بالوهن والضعف، فتصبح عملية النهضة أو الاستنهاض واجباً ومشروعاً حتميا في حاضر الأمة ومن أجل مستقبلها، وكما وعى

ذلك كتاب النهضة، وبينهم عبدالرحمن الكواكبي.

ومن هذا المنطلق والإطار يمكن قراءة الكواكبي في «أم القرى» الصادر في بور سعيد (في مصر) في مطلع القرن الرابع للهجرة ١٣١٦هـ (١٨٩٨م) .

يلجأ الكواكبي إلى المقدس في اختياره للمكان ليجعل من المقدس «هداية» وليس سياسة بحتة، وكما هو حال الحزب أو الفرقة أو السلطان ، في استقواء هؤلاء بالمقدس، وكما كان شأن من عمل بنصيحة عهد أردشير قديماً أو شأن من استخدم الإسلام في الحزبيات السياسية المعاصرة اليوم. ثم يستحضر التجربة التاريخية والحضارة الإسلامية كما هي معيشة ومعبر عنها في الوعي والخطاب لدى المسلمين وعند تياراتهم واتجاهاتهم وأفكارهم وفرقهم وعلمائهم ، فيستخدم الكواكبي - كما أسلفنا - تعبير «الإسلامية» ليشدد على معنى «المعرفة النسبية» التي تحتمل الاختلاف بين الآراء داخل كل حضارة . ثم يستخدم الجغرافية - السياسية الإقليمية للبلاد العربية والإسلامية، فيشير إلى محاورها ومراكز تأثيرها في القرار، وكما يتصور صيغتها في «جامعة إسلامية» وقبل ذلك في «جمعية» تضم في إطارها النخب والطاقات والكفاءات في العالم الإسلامي وهو في هذا الطرح يثير إشكالية مهمة وجديدة لا تزال مثار أخذ ورد هي إشكالية علاقة العالم أو المثقف بالسياسة وبالسياسي .

إن نص الكواكبي في مقدمة كتاب «أم القرى» حيث يقدم نفسه باسم الرحالة المتكنى «بالسيد الفراتي» ينطق بهذه الأهداف والمعاني . على أن أسلوب الصياغة يقترب من الواقعية لدرجة يعتقد معه القارئ أن مباحث الكتاب هي مداخلات ومناقشات حية قدمها المشاركون في الاجتماع الذي دعا إليه السيد الفراتي في دار استأجرها كما يقول في حي متطرف في مكة، وإمعاناً في جعل القارئ يعيش هذه الواقعية يقول: «إنه استأجرها باسم بواب داغستاني روسي لتكون مصونة من التعرض، رعاية للاحتياط» ص(٢٣٥) .

وسواء كان هذا الاجتماع ومذكراته هي من تأليف الكواكبي وتصوراته ، عندما كتب مخطوطته وهو في حلب (كما يرجح الباحثون) أو كان قد جرى في مكة فعلاً

كما توحي: واقعية الوصف فإن النص يملك دلالات واقعية لارتباطه الشديد بما كان يتطارح ويتداول بين الكتاب وأهل الرأي في العالم الإسلامي في تحليل أسباب ضعف المسلمين. والكواكبي يشير إلى اطلاعه على تلك الأطروحات والأفكار والاستفادة منها.

في هذه الدراسة نحاول أن نستعيد تلك الأفكار والاجتهادات على لسان أصحابها المختلفين والمتنوعين لأن العديد منها لا يزال يملك راهنية في وصف أحوال المسلمين اليوم وتحديد أسباب تقهقرهم وفتورهم، على أن اللافت في تحميل الكواكبي أفكاراً معينة لكل مشارك أنه يأخذ بالاعتبار خصوصيات الانتماء القطري والتكوين الثقافي والبيئي لدى كل متكلم في الاجتماع، ففي هذا النقل أو التصور محاولة للتعبير عن الاختلاف في تحليل وتعليل مظاهر الضعف لدى المسلمين، لكن الملاحظ أن هذا الاختلاف يبدو في الصياغة ثراء في المعالجة وفي الرؤى وكما يبدو ذلك في مداخلات المكي والمصري والهندي والتركي والمدني والرومي وغيرهم ، كما أنه يبدو تكاملاً استراتيجياً ولا سيما عندما يتصور الكواكبي توزعاً للصلاحيات والسلطات لدى شعوب العالم الإسلامي في صيغة «الجامعة الإسلامية».

وعلى كل حال يكمن في هذا التصور لاستراتيجيات العمل الثقافي والسياسي موقف إيجابي من ظاهرة التنوع والتعدد التي يزخر بها العالم الإسلامي والعالم على وجه الإجمال، والتي يحاول الكواكبي أن يؤطرها في جمعية هدفها استنهاض حال المسلمين ويحملها اسم «أم القرى» المدينة التي حملت بجدارة عالمية التاريخ، عندما كان المسلمون يحملون مشروع «العولمة» في العصور الوسطى، ويعيشون حالة التعدد والتنوع والانفتاح على حضارات العالم آنذاك، وعندما كانت «الإسلامية» كما يراها الكواكبي في «أم القرى» و «طبائع الاستبداد» «مؤسسة» - كما يقول على أصول الإدارة الديمقراطية، أي «العمومية» لا على «الاستبداد».

انطلاقاً من هذا المدخل العام لموضوعنا يمكن أن نختار جملة من الأفكار الأساسية التي حملها كتاب «أم القرى» لنعيد قراءتها بشيء من التفكر والتأويل وبعد مرور قرن ونيف عليها، هذه الأخيرة تتوزع في المعالجة على مداخلات يتقدم

بها المجتمعون وهم ثلاثة وعشرون عضواً، بما فيهم الكواكبي الملقب بالسيد الفراتي الذي أخذ على عاتقه توجيه الدعوة وتحضير الاجتماع في مكة ، وكتابة محاضر الاجتماعات وتحريرها ، وهم وفقاً للتعداد الوارد في النص:

الفاضل الشامي، البليغ القدسي، الكامل الإسكندري، العلاّمة المصري، المحدث اليمني، الحافظ البصري، العالم النجدي، المحقق المدني، الأستاذ المكي، الحكيم التونسي، المرشد الفاسي، السعيد الإنكليزي، المولى الرومي، الرياضي الكردي، المجتهد التبريزي، العارف التتاري، الخطيب القازاني، المدقق التركي، الفقيه الأفغاني، الصاحب الهندي، الشيخ السندي، الإمام الضني.

أما الأفكار الرئيسة التي تستوقف في المعالجة ، والتي لا تزال تملك في الراهن دلالات للنقاش الدائر حول معنى النهضة الإسلامية وفي طبيعة مسارها ومشكلاتها وما اعتراضها ويعترضها من معوقات، فتدور حول العناوين التالية:

١ - في الإطار العام والمنهج ومقاربة الموضوع.

٢ - في تفسير أسباب ما سماه المجتمعون في أم القرى: الضعف والخلل ثم أجمعوا على تعبير «الفتور - العام»، ليجعلوا من حالة المسلمين، حالة قابلة للشفاء والتصحيح والتجاوز، والأسباب تتوزع على أنواع دينية وأخلاقية واجتماعية وسياسية .

٣ - في إعادة النظر بالرؤى والمواقف واقتراح التوجهات وصيغ العمل في مجال الدين والعلم والسياسة .

١ - في الإطار العام والمنهج ومقاربة الموضوع في «أم القرى»

على لسان الرئيس الذي يختاره الكواكبي مكياً ويحمل لقب «الأستاذ المكي» يأتي تعيين المنهج ، بالدعوة إلى ثلاثة أمور يدعى المجتمعون لها واستقراؤها اليوم كما يلي :

أ - وعي التقهقر التاريخي للأمم الإسلامية منذ ألف عام (ص٢٣٩). وهذا يعني دعوة للحفر في الجذور التاريخية لمشكلة اليوم ، كما أنه ينبئ عن استبطان منهج تاريخي يرى في الضعف ظاهرة لها أسبابها التي يمكن عقلها في التاريخ ، ويرى في

الإرادة والعقل الإنسانيين قدرة وإمكانية تصحيح من أجل غاية أفضل وأمثل في مسار التاريخ .

ب - إدراك حالة التفوق الذي حققه الغرب في العلوم والفنون (ص١٣٩) وفي هذه الدعوة لمعرفة الآخر موقفٌ داعٍ للدراسة التاريخية المقارنة ، حيث لا يمكن فهم أي جزء من تاريخ منطقة إلا بربطه بتاريخ أعم وأشمل هو التاريخ العالمي .

ج - التنبيه إلى: حالة الشلل التي أصيبت بها أطراف المملكة الإسلامية وإلى اقتراب الخطر من القلب، ويعني بالقلب «جزيرة العرب» وخلف هذا التنبيه يكمن وعي سياسي نقدي، ومحاولة استشراف مستقبلي للاحتمالات التاريخية.

من أين تكون البداية ؟

يعترف الرئيس بأن المفكرين والكُتّاب في العالم الإسلامي «بحثوا في بيان الحالة الحاضرة وبيان سبب الخلل الذي هو الجهل» كما أنهم أنذروا الأمة من سوء العاقبة، ووجهوا اللوم والتبعة على الأمراء والعلماء والعامة لتقاعدهم. ولكنه يضيف أن هذا لا يكفي (ص١٤٠) أو لا بد من توجه آخرَ للعمل، غير الكتابة المفردة والقول المنفرد والمتفرق والمؤقت. يطمح أن يكون البحث هذه المرة ومنذ البداية جامعاً ومنظماً ودائماً. ولكي يكون جامعاً يدعو الرئيس المجتمعين أن يتركوا جانباً اختلاف المذاهب التي هم متبعوها تقليداً (ص١٤١) ويضيف: «فعلى هذا لا أرى من مانع أن نترك النقول المتخالفة ، خصوصاً منها المتعلق بالبعض القليل من الأصول ، ونجتمع على الرجوع إلى ما نفهمه من النصوص» (ص٢٤٢).

ولكي يكون البحث الجماعي ناجحاً ومفيداً لا بد من الالتزام بآداب البحث والمناظرة، وهو إذ يذكر المجتمعين بتعريف لها يقول : «ألا وهو عدم الإصرار على الرأي الذاتي وعدم الانتصار له ، واعتبار أن ما يقوله كل منا إن هو إلا خاطر سنح له ، فربما كان صواباً أو خطأ ، وربما كان مغايراً لما هو نفسه عليه اعتقاداً أو عملاً ، وهو إنما يورده في الظاهر معتمداً عليه ، وفي الحقيقة مستشكلاً أو مستثبتاً أو مستطلعاً رأي الغير. وبناءً على ذلك فما أحد منا ملزمٌ برأي يبديه ، ولا هو ملوم عليه ، وله أن

يعدل أو يرجع إلى ضده؛ لأننا إنما نحن باحثون لا متناظرون» (ص٢٤٨). هذا ولكي يكون البحث منظماً أيضاً وذا أثر مستمر وديمومة يدعو الرئيس إلى تأطير البحث والبحوث اللاحقة في جمعية، أو في جمعيات، لكن لا يبقى البحث مشروعاً فردياً، يقوم مع الفرد ويزول بزواله ذلك أن الجمعيات المنتظمة -كما يقول- يتسنى لها الثبات على مشروعها عمراً طويلاً يفي بما لا يفي به عمر الواحد الفرد، وهذا هو سر ما ورد في الأثر من أن يد الله مع الجماعة، وهذا هو سر كون الجمعيات تقوم بالنظائم وتأتي بالعجائب، وهذا هو سر نشأة الأمم الغربية، وهذا هو سر النجاح في كل الأعمال المهمة (ص٢٤٧).

إذن هكذا تكون البداية، وكما يمارسها المجتمعون في موسم الحج في أم القرى، تأسيس جمعية بدايتها البحث الجماعي كما يتصوره الكواكبي، ومجرياتها ومساراتها جمعيات ومباحث في كل عواصم العالم الإسلامي.

يقول الرئيس: «ومن المأمول أن تكون الحكومات الإسلامية راضية بهذه الجمعية، حامية لها، ولو بعد حين؛ لأن وظيفتها الأساسية أن تنهض بالأمة من وهدة الجهل، وترقى بها في معارج المعارف، متباعدة عن كل صبغة سياسية» ص(٢٩٩). وفي مكان آخر وفي سياق الدعوة لتشكيل لجنة لصياغة قانون الجمعية يقول: وإني أرى أن نفوض للجنة منا من الذين سبق لهم دخول جمعيات علمية أو الذين لهم وقوف على مباني الجمعيات القانونية لا سيما الغربية المعروفة باسم أكاديميات لتنظم لنا هذه اللجنة سانحة قانون(..) (ص٢٩١). وفي قانون الجمعية المقترح ورد: «أن الجمعية لا تتداخل في الشؤون السياسية مطلقاً، فيما عدا إرشادات وإخطارات بمسائل أصول التعليم وتعميمه».

إذن، ليست الجمعية - وهي الإطار الذي يجتمع فيه المؤتمرون أو المنتدون - حزباً سياسياً كما يؤكد ذلك الكواكبي والمتداخلون في أكثر من مكان. على أن السياسة بمعناها العام وبما هي تفكير في شؤون الدنيا وكيفية تدبرها تتجلى في كل حنايا النص ومبانيه ومعانيه. إذن ما هي السياسة المستبعدة؟ يبدو أن الكواكبي وشخصياته في الجمعية المزمع إنشاؤها يستبعدون السياسة اليومية أو العمل السياسي بما هو شأن سلطوي في حكومة، أو في حزب يتطلع إلى السلطة. أما الجمعية في منظور الكواكبي

فهي أشبه بجمعية علمية تطمح أن ترشد السياسات الحكومية بأبحاثها وبرامجها ونشاط مؤسساتها التعليمية والتربوية والثقافية . وهذا ما تنضح وتشي به المداخلات في أم القرى في مقاربتها للموضوعات. ويبقى على كل حال الإشكال العلائقي بين السياسة والدين والعلم، أو بين المثقف والسياسي إشكالا قائماً على المستويين المعرفي والأيديولوجي حتى اليوم، وكما سنرى في الحوار الذي جرى بين «الصاحب الهندي والأمير» في كتاب أم القرى.

٢ - فرضيات في ذكر أسباب «الفتور العام» لدى المسلمين.

- **فرضية العقيدة الجبرية وحدودها:**

اللافت في معرض الحوار الذي يقدمه الكواكبي في الاجتماعات الأولى المنعقدة في «أم القرى» أن وصف الحالة الإسلامية وتحديد أسباب الفتور فيها يتوزعان على المجتمعين في صيغة وجهات نظر مختلفة، هي أشبه بفرضيات بحث تحتاج إلى برهان أو نقاش، أو هي حوافز تستثير التفكير في كل أبعاد الظاهرة لكي تتكامل معرفة الأسباب المولدة لها.

يبدأ الكواكبي على لسان «الفاضل الشامي» بإطلاق فرضية أولى في تعيين أسباب الفتور وذلك بالقول: «إن منشأه (أي الفتور) هو بعض القواعد الاعتقادية والأخلاقية مثل العقيدة الجبرية والتزهيدية (..) ومثل الحث على الزهد في الدنيا والقناعة باليسير والتباعد عن الزينة وعن الإقدام على عظام الأمور، وكالترغيب في أن يعيش المسلم كميت قبل أن يموت» (ص٢٤٩).

ولكي لا يقع الكواكبي في السببية الأحادية، يحمل «البليغ القدسي» بعدا وظيفياً اجتماعياً وسيكولوجياً لظاهرة الجبرية والزهد في الإسلام وفي كل الديانات بقوله: «إن هذه الأصول الجبرية والتزهيدية الممتزجة بعقائد الأمة (...) موجودة في كل الديانات، لتعدّل من شره الطبيعة البشرية في طلب الغايات ، وتدفعها إلى التوسط في الأمور، ولتكون من جهة أخرى تسلية للعاجزين وتنفيساً عن المقهورين البائسين» (ص٢٤٩).

هذا ونلاحظ في أقوال «البليغ القدسي» منهجاً جدلياً مركباً في فهمه ظاهرة الزهد

والجبرية ، إذ يقلب الظاهرة على عدة أوجه ، فيرى ما فيها من وظائف وغايات إيجابية من جهة ، وما فيها من شطط سلبي من جهة أخرى، يقول: إذا تتبعنا ما ورد في التعاليم الإسلامية حاثاً على الزهد، نجده موجهاً إلى الترغيب بالأثره العامة، أي بتحويل المسلم ثمرة سعيه للمنفعة العمومية دون خصوص نفسه (ص٢٥٠).

■ **فرضية الحكم المطلق وغياب الحريات وغرق الحكام بالنزاعات الداخلية:**

هذا وينهي «البليغ القدسي» مداخلته في تحبيذ فرضية أخرى لتفسير الفتور، فيقول: «أما عندي فيخيل إليّ أن سبب الفتور تحول نوع السياسية الإسلامية، حيث كانت نيابية اشتراكية، أي ديمقراطية تماماً ، فصارت بعد الراشدين بسبب تمادي المحاربات الداخلية ملكية ثم صارت أشبه المطلقة» (ص٢٥٠).

وهنا يتدخل «الحكيم التونسي» ليشدد على دور أخلاقيات الأمراء في هذا الفتور لا على طبيعة الحكم المطلق ، فيشير إلى أقوامٍ - مثل الجرمان - «وجدوا في حكومات مطلقة وفي اختلافات مذهبية وفي انقسامات إلى طوائف سياسية، وفي حروب مستمرة، ولم يشملهم الفتور بوجه عام» (ص٢٥).

ويرد «المولى الرومي» على هذه الفرضية بالقول بأن الأمراء هم من هذه الأمة، ويذكر بالقول المأثور: **«كما تكونوا يوّلَّ عليكم»** ويقترح فرضية أخرى تتعلق بمسؤولية الأمة والحكام معاً عن فقدان الحرية: «إن البلية فقدنا الحرية» ويفند فروع الحرية فيرى أن زمن فروع الحرية تساوي الحقوق ومحاسبة الحكام، باعتبار أنهم وكلاء، وعدم الرهبة في المطالبة وبذل النصيحة، ومنها حرية التعليم وحرية الخطابة والمطبوعات وحرية المباحث العلمية، ومنها العدالة بأسرها حتى لا يخشى إنسان من ظالم أو غاصب أو غدار مختال، ومنها الأمن على الدين والأرواح، والأمن على الشرف والأعراض، والأمن على العلم واستثماره (ص٢٥٢) .

فرضيات أخرى لتفسير الفتور

■ دور الطرق الصوفية المغالية وانتشار السحر والتدلي والشعوذة .

■ دور العلماء الرسميين أو «الجهلة المعممين».

نلاحظ في مخطط الكواكبي للجلسات وفي توزيع الكلام على المشاركين وتحميل المتداخلين وجهات نظر وفرضيات مختلفة- حرصه الشديد على إغناء الحوار بجدلية عميقة لا تكل من استنباط الأفكار من بعضها بعضا، ومن استدعاء الأسباب في حلقات متداخلة ومتكاملة، وكما لاحظنا في تداعي الإجابات بدءً من مسألة الدين إلى مسألة الزهدية إلى دور الأمراء والفساد السياسي إلى الحكم المطلق إلى النزاعات الداخلية إلى فقدان الحريات السياسية والمدنية، وصولا إلى التفكير بفرضيتين تبدوان مختلفتين ولكنهما في حقيقة توزعهما بين الدولة والمجتمع يتكاملان في وظيفة واحدة هي إبعاد المسلمين عن وعي تقهقرهم التاريخي الذي بدأ منذ قرون.

يضع الفرضية الأولى (طرق الصوفية) على لسان المحقق (ص٢٥٦-٢٦٠) والفرضية الثانية (العلماء المعممين) على لسان المولى الرومي، (ص٢٦١-٢٦).

وخلاصة رأي المحقق المدني في الدور المفسد «للعلماء والمدلسين وغلاة المتصوفين» أنهم في رأيه «سحروا عقول الجهلاء» واختلبوا قلوب الضعفاء فاستمالوا العامة بالزهد الكاذب والورع الباطل والتقشف الشيطاني وبتزيينهم لهم رسوماً تميل إليها النفوس الخاملة .. «والنتيجة أن هؤلاء المدلسين» قد نالوا بسحرهم نفوذاً عظيماً، به أفسدوا كثيراً في الدين، وبه جعلوا كثيراً من المدارس تكايا للبطالين الذين يشهدون لهم زوراً بالكرامات المرهبة، وبه حولوا كثيراً من الجوامع مجامع للطبالين الذين ترج من دوي طبولهم قلوب المتوهمين، وتكفهر أعصابهم فيتلبسهم نوع من الخبل يظنونه نوعاً من الخشوع ، وبه جعلوا زكاة الأمة ووصاياهم رزقاً لهم، وبه جعلوا مداخيل أوقاف الملوك والأمراء عطايات لأتباعهم ..(ص٢٥٩).

أما المولى الرومي، فيعرف حال «العلماء الرسميين» بأنهم هم المقربون من الأمراء على أنهم علماء وارتباط القضاء بهم ، فإن هؤلاء المتعممين في البلاد العثمانية كانوا اتخذوا لأنفسهم قانوناً سموه «طريق العلماء» وجعلوا فيه من الأصول ما أنتج منذ قرنين أن يصير العلم منحة رسمية تعطى للجهال حتى للأميين، بل للأطفال... (ص٢٦١)، لكن الأخطر في الأمر هو في تشديده على ما يسميه «دسائس المتعممين» وأخطر ما فيها «أنهم ينفثون في صدور الأمراء لزوم الاستمرار على

والحاصل أن تقصيرات العلماء الأقدمين، واقتصارات المتأخرين، وتباعد المسلمين إلى الآن عن العلوم النافعة الحيوية جعلتهم أحط بكثير عن الأمم، ولا شك أنه إذا تمادى تباعدهم هذا خمسين عاماً أخرى ، تبعد النسبة بينهم وبين جيرانهم كبعدها ما بين الإنسان وباقي أنواع الحيوان، فبناءً عليه يكون ناموس الارتقاء هو المسبب لهذا الفتور، كما قال -تعالى- :﴿قل هل يستوي الذين يعلمون والذي لا يعلمون﴾ (سورة الزمر الاية ٩).

■ فرضية نسيان حكمة تشريع الجماعة والجمعة وجمعية الحج

على أن الحديث عن «المتروكات» أي ما هو غائب في الثقافة الإسلامية المعيشة يفسح المجال لطرح ظواهر أخرى من هذه المتروكات ، فيحمل الكواكبي للسعيد الإنجليزي وهو مواطن بريطاني دخل الإسلام ، وجهة نظر ترى في إهمال أشكال الاجتماع المدني وأبرزها المنتديات والساحات واللقاءات الثقافية والمسارح والتظاهر وتبادل الآراء سبباً للفتور ، ويستعرض السعيد الإنجليزي أمثلة من الحياة المدنية الغربية لتأكيد وجهة نظره في حين يذكر المجتمعين أن «المسلمين قد نسوا بالكلية حكمة تشريع الجماعة والجمعة وجمعية الحج (٢٦٨) وأهملوا استعمال تلك الوسائل الشريفة المؤسسة عندهم للشورى والمفاوضات والتناصح والتداعي» (ص٢٦٩). وهنا يتدخل الإمام الصيني ليقول: إن هذه أشبه بالعوارض، وليس بالأسباب ، وفي رأيه أن سبب الفتور العام هو استحكام الاستبداد في الأمراء شيمة وتكبراً وترك أهل الحل والعقد والاحتساب جهلاً وجبانة (ص٢٧١) .

■ جملة الأسباب :

في الاجتماع السابع يقدم السيد الفراتي «الذي هو الكواكبي نفسه»، ملخصاً وافياً لجملة الأسباب التي ذكرت على ألسنة المتداخلين ويوزعها على أنواع ثلاثة:

النوع الأول: الأسباب الدينية : يعددها بثلاثة وعشرين سبباً ، منها تأثير عقيدة الجبر في أفكار الأمة، تأثير فتن الجدل في العقائد الدينية ، تشديد الفقهاء المتأخرين في الدين خلافاً للسلف، تهوين غلاة الصوفية الدين وجعلهم إياه لعباً ولهواً ، اعتقاد منافاة العلوم الحكمية والعقلية للدين، الاستسلام للتقليد وترك التبصر

الاستقلال في الرأي وإن كان مضراً، ومعاداة الشورى وإن كانت سنة، والمحافظة على الحالة الجارية وإن كانت سيئة، ويلقون عليهم بأن مشاركة الأمة في تدبير شؤونها وحرية الانتقاد لها يخل بنفوذ الأمراء، ويخالف السياسة الشرعية، ويلقنونهم حججاً واهنة».

ويرى المولى الرومي أن ثمة حالتين تسمحان بتمرير هذا التواطؤ: «جهل الأمة، وسطوة الإمارة» (ص٢٦٤). ويبرز المولى الرومي حجة يدعيها أصحاب الإمارة لترك أمر الإصلاح السياسي والإداري ومواجهة من يعترض على سياستهم من الدول الأجنبية، يقول: الأمر أن أولئك الأمراء يقتبسون من هذه الحجج ما يتسلحون به في مقابلة من يعترض على سياستهم من الدول الأجنبية، بقولهم: «إنّ قواعد الدين الإسلامي لا تلائم أصول الشورى ولا تقبل النظام والترقيات المدنية» وأنهم مغلوبون على أمرهم، ومضطرون لرعاية دين رعاياهم، ومجاراة ميل الفكر العام (ص٢٦٣). وبسبب سيطرة هؤلاء المتعممين كما يرى المولى الرومي عم الجهل واستأثر الجهلاء الفاسقون بمزايا العلماء العاملين وهكذا فسد العلم وقل أهله، فاختلت التربية الدينية في الأمة، فوقعت في الفتور وعمت فيها الشرور(ص٢٦٣).

■ فرضية إهمال العلوم الرياضية والطبيعية في الثقافة الإسلامية :

في سياق الحديث عن فكرة فساد العلم وقلة أهله تثار فرضية إهمال العلوم الرياضية والطبيعية، إذ يتدخل الرياضي الكردي مضيفاً على كلام المولى الرومي أن العلم ليس هو علوم الدين بل هو أيضاً العلوم الرياضية والطبيعية، فهذه العلوم أهملها المسلمون، فاندرست كتبها وانقطعت علاقتها فصارت منفوراً منها، على حكم «المرء عدو ما جهل» بل صار المتطلع إليها منهم يُفسّق ويُرمَى بالزيغ والزندقة، على حين أخذت العلوم تنمو في الغرب، وعلى مر القرون ترقت وظهر لها ثمرات عظيمة في كافة الشؤون الأكاديمية والأدبية، حتى صارت كالشمس، لا حياة لذي حياة إلا بنورها، فأصبح المسلمون مع شاسع بعدهم منها محتاجين إليها لمجاراة جيرانهم، احتياجاً يعم الجزئيات والكليات: من تربية الطفل إلى سياسة الممالك، ومن استنبات الأرض إلى استمطار السماء، ومن عمل الإبرة والقوارير إلى عمل المدافع والبوارج، ومن استخدام اليد والحمار إلى استخدام البرق والبخار (ص٢٦٤).

والحاصل أن تقصيرات العلماء الأقدمين، واقتصارات المتأخرين، وتباعد المسلمين إلى الآن عن العلوم النافعة الحيوية جعلتهم أحط بكثير عن الأمم، ولا شك أنه إذا تمادى تباعدهم هذا خمسين عاماً أخرى ، تبعد النسبة بينهم وبين جيرانهم كبعدها ما بين الإنسان وباقي أنواع الحيوان، فبناءً عليه يكون ناموس الارتقاء هو المسبب لهذا الفتور، كما قال -تعالى- :﴿قل هل يستوي الذين يعلمون والذي لا يعلمون﴾ (سورة الزمر الاية ٩).

■ فرضية نسيان حكمة تشريع الجماعة والجمعة وجمعية الحج

على أن الحديث عن «المتروكات» أي ما هو غائب في الثقافة الإسلامية المعيشة يفسح المجال لطرح ظواهر أخرى من هذه المتروكات ، فيحمل الكواكبي للسعيد الإنجليزي وهو مواطن بريطاني دخل الإسلام ، وجهة نظر ترى في إهمال أشكال الاجتماع المدني وأبرزها المنتديات والساحات واللقاءات الثقافية والمسارح والتظاهر وتبادل الأراء سبباً للفتور ، ويستعرض السعيد الإنجليزي أمثلة من الحياة المدنية الغربية لتأكيد وجهة نظره في حين يذكر المجتمعين أن «المسلمين قد نسوا بالكلية حكمة تشريع الجماعة والجمعة وجمعية الحج (٢٦٨) وأهملوا استعمال تلك الوسائل الشريفة المؤسسة عندهم للشورى والمفاوضات والتناصح والتداعي» (ص٢٦٩). وهنا يتدخل الإمام الصيني ليقول: إن هذه أشبه بالعوارض، وليس بالأسباب ، وفي رأيه أن سبب الفتور العام هو استحكام الاستبداد في الأمراء شيمة وتكبراً وترك أهل الحل والعقد والاحتساب جهلاً وجبانة (ص٢٧١) .

■ جملة الأسباب :

في الاجتماع السابع يقدم السيد الفراتي «الذي هو الكواكبي نفسه»، ملخصاً وافياً لجملة الأسباب التي ذكرت على ألسنة المتداخلين ويوزعها على أنواع ثلاثة:

النوع الأول: الأسباب الدينية : يعددها بثلاثة وعشرين سبباً ، منها تأثير عقيدة الجبر في أفكار الأمة، تأثير فتن الجدل في العقائد الدينية ، تشديد الفقهاء المتأخرين في الدين خلافاً للسلف، تهوين غلاة الصوفية الدين وجعلهم إياه لعباً ولهواً ، اعتقاد منافاة العلوم الحكمية والعقلية للدين، الاستسلام للتقليد وترك التبصر

في الجدل المتداخل بين الشخصيات المتصورة إلى تكامل مركزي في الأطروحات حيث يلعب المكان والمناسبة (أي مكة في موسم الحج) دوراً مؤثراً في عملية التقارب وفي الشعور والالتزام بالمسؤولية وتضمين الكلام في ذكر الأسباب أفكاراً تتعلق بطرائق العلاج والعمل للخروج من حالة الوهن والضعف والفتور. فكل مداخلة في تحليل الأسباب تحمل توجهاً ضمنياً أو صريحاً نحو صيغة حل أو رؤية أو موقف ، على أن الكواكبي يحمل بعض المداخلات ، كما يضيف ملحقاً أو ذيلاً أو حواراً حصل لاحقاً، ليشير إلى موقف ممكن أو رؤية لعمل محتمل، أو إلى منهج في النظر ضروري، ومن هذا المنظور يمكن قراءة مداخلة «المجتهد التبريزي» او الحوار بين «الأمير والصاحب الهندي» .

■ فمن أجل تقييم رؤية لتجاوز التعصب المذهبي في عالم الإسلام ، والذي كان قد أدى في التاريخ الإسلامي إلى فتن يجب التفكر في تحويل اختلاف الأئمة إلى رحمة ، يقول المجتهد التبريزي : «نعم إن اختلاف الأئمة يكون رحمة إذا أحسن استعماله ، ويكون نقمة إذا صار سبباً للتفرقة والتباغض» ومن أجل أن يكون رحمة يطلق الكواكبي على لسان المجتهد التبريزي فكرة جواز انفتاح المذاهب الفقهية الاجتهادية على بعضها ، حيث يجوز للمسلم أن يقلد مذهباً آخر غير مذهبه في بعض الأحكام دون أن يسمى هذا «تلفيقاً» بالمعنى السلبي (ص٣١٣-٣١٤) .

■ ومن أجل تقديم رؤية اجتهادية للإسلامية السمحاء المعاصرة ، ينقل لنا الكواكبي على لسان الخطيب القازاني حواراً دار بين مفتي قازان ومستشرق روسي اعتنق الدين الإسلامي، ويبدو أن المستشرق الروسي كان ملماً بعلم الكلام وأصول الدين وعلم أصول الفقه في جدله مع المفتي، فيدعو إلى ترك الأمور الخلافية بين الفقهاء المتأخرين لأنها من نتاج التشدد والتشويش، وإذ يرى أن الله ترك للمسلمين، بعد اكتمال الدين وإتمام النعمة في الهداية، «الخيار على وجه الإباحة في باقي شؤونهم لا سيما الحياتية ، يدعوهم ليوفقوها على مقتضيات الزمان» يقول: «إذا أتيتم أكثر أعمالكم الحيوية باطمئنان قلب بإباحتها ، يكون خيراً من أن تأتوها وأنتم حيارى لا تدرون هل أصبتم فيها أم خالفتم أمر الله ، فتعيشون

والاستهداء، التعصب للمذاهب ولآراء المتأخرين، العناد على نبذ الحرية الدينية (ص٣١٨) .

النوع الثاني: الأسباب السياسية ومنها السياسة المطلقة، تفرق الأمة إلى عصبيات وأحزاب سياسية، حرمان الأمة من حرية القول والعمل، وفقدانها الأمن والأمل، ميل الأمراء للعلماء المدلسّين، وجهلة المتصوفين، فقد قوة الرأي العام بالحجر والتفريق، إصرار أكثر الأمراء على الاستبداد ...

النوع الثالث: الأسباب الأخلاقية: ومنها استيلاء اليأس، الإخلاد إلى الخمول، فساد التعليم، فقد قوة الجمعيات وثمرة دوامها، ترك الأعمال بسبب ضعف الآمال، إهمال طلب الحقوق العامة جبناً وخوفاً ، (ص٣١٩) .

ثم يفرد السيد الفراتي أسباباً مباشرة تتعلق بالسياسة والإدارة العثمانيتيْن هي منها:

- عدم تطابق الأخلاق بين الرعية والرعاة .
- الغرارة أي الغفلة عن ترتيب شؤون الحياة .
- الغرارة عن لزوم توزيع الأعمال والأوقات .
- الغرارة عن الإذعان للإتقان .
- ترك الاعتناء بتعليم النساء .
- الخور في الطبيعة ، أي سقوط الهمة .
- الاعتزال في الحياة والتواكل . (ص٣٢٣) .

٣ – في إعادة النظر بالرؤى والمواقف واقتراح التوجهات في صيغ العمل في مجالات الدين والسياسة والعلم :

مهما كانت الأسباب فيما آلت إليه أوضاع المسلمين في الفترة التي كتبت فيها نصوص «أم القرى» كان اللافت في تشديد كل مداخلة على نوع معين من الأسباب، هو حرص الكواكبي على توزيع الأدوار والوظائف وحقوق المعرفة على متخصصين ينتمون لا إلى أقطار ومراكز إقليمية متنوعة في العالم الإسلامي فحسب، بل إلى وجهات نظر ومذاهب ومناهج متنوعة أيضاً على أن هذا التنوع ينحو

وأفئدتكم هواء تحاذرون في الدين شؤم المخالفة ، وفي الآخرة عذاباً عظيماً ، وليس هذا من مخافة الله التي هي رأس الحكمة (..) بل هذا الارتباك في الرأي والاضطراب في الحكم ونتيجة ذلك فقد الحزم والعزم في الأمور (ص٣١٠) .

- ومن أجل تقديم برنامج سياسي أو خطة عمل مستمدة من جملة الأفكار التي حملتها مباحث الاجتماع ومذكراته ، ينشر الكواكبي ملحقاً في الكتاب ، هو عبارة عن رسالة حوار بين «صاحبه الهندي» وأمير يصفه أنه من «أعاظم نبلاء الأمة ورجال السياسة» وكان «الصاحب الهندي» على ما يذكر - الكواكبي - قد أطلع الأمير على مذكرات جمعية أم القرى ، واستطلع رأيه فيها ، فكان للأمير - بصفته السياسية وموقعه في القرار آراؤه، وهذه الآراء تستوقف الباحث في عدد من المسائل :

- تستوقف في إعطاء بعد سياسي لأطروحات الإصلاح الديني والإصلاح الأخلاقي والتعليمي ، من خلال التواصل مع الخبرة السياسية والإفادة منها في الخطط والبرامج واتخاذ القرار .

- على أن هذا البعد السياسي لا يعني - في المنظور الذي يحمله الكواكبي ، ويحمله لنشاط «جمعية أم القرى» التي جرى تأسيسها وإطلاق عملها في اجتماع مكة تطابقاً وتدامجاً بين العمل الثقافي والعلمي والديني من جهة ، والعمل السياسي من جهة أخرى ، فثمة تمييز بين طبيعة كل من العملين دون فصل قاطع ، هذا التمييز يستوقف أيضاً في دلالات التعرف على أخلاقيات كل من العالم وكل من السياسي . وهذه الأخيرة أضحت جزءاً -كما يعرف علماء اجتماع المعرفة اليوم - من إشكال معرفي، هو حقل بحث دائم لدى علماء الاجتماع والسياسة في الغرب (تراجع مثلاً أعمال ماكس فيبر وبورديو في أخلاقيات العالم والسياسي) وكان البحث في هذا الحقل قد بدأ -منهجياً- مع ابن خلدون في الحضارة الإسلامية ولكنه انقطع فيما بعد ليصار إلى الدمج الوظيفي والمعرفي بين الدين والسياسة وليقتصر مفهوم العلم على علوم الدين فتغيب الفلسفة والعلوم الوضعية، بما فيها علم السياسة، ولتصبح السياسة والملك «استقواء» عصبوياً بالدين، على حد تعبير ابن خلدون، لا استهداء بقيمة وأخلاقياته كما يحسن أن يكون .

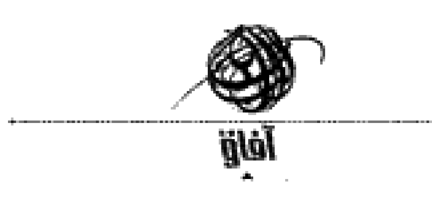
وللتوضيح نستعير هنا جزءاً من الحوار بين «الصحاب الهندي ، والأمير : يستطلع الصحاب الهندي الأمير بسؤال : «يظهر أن أصحاب الجمعية ليس بينهم بعض من الساسيين المحنكين ، فلو وجد ربما كانت تأتي المقررات أكثر إحكاماً ..؟ (ص٣٥٩).

لا شك أنه قد مضى وقت طويل على هذه المقترحات أو «القواعد» كما يسميها الكواكبي، حيث إن التطورات والتحولات في الاحداث أولاً وفي المفاهيم والذهنيات ثانياً قد تجاوزت الأطروحة التي تمحورت حول فكرة الخلافة التي أقلقت العالم الإسلامي في العقود الثلاثة الأولى من القرن العشرين؛ إذ تأسست دول في العالم الإسلامي استمدت شرعيتها من مفهوم السيادة على إقليم محدد . بعد إلغاء الخلافة في تركيا، ومن مبررات التعبير عن مصالح وتطلعات الجماعة الوطنية في هذا القطر أو ذاك، ومن ضرورات الانتظام في مسار التحولات الدولية وما انبثق عنها من قواعد عامة في القوانين الدولية ومواثيق الأمم المتحدة، مع الاحتفاظ بهوية المجتمعات الإسلامية لناحية دينها وثقافتها.

على أن بعض اطروحات الكواكبي المتعلقة بقواعد النهضة الإسلامية ، ومن بينها هيئة الشورى العامة التي من مهماتها فتح باب النظر والاجتهاد تمحيصاً وتيسيراً للدين وسد أبواب الحروب اتباعاً لمقتضيات الحكمة الزمانية على حد تعبيره، لا تزال تملك مبررات طرحها حتى اليوم، وإن اختلف الشأن التنظيمي لها وجدول موضوعاتها بعد مرور أكثر من قرن على طرحها. كذلك فإن التوجه المنهجي والمعرفي للسلوك السياسي والسلوك الديني، والسلوك العلمي والثقافي، والذي يدعو إليه الكواكبي على قاعدة التمييز بين مواقع وأدوار القائمين والمعبرين عنها ، (أي بين مواقع العالم والسياسي وأدوارهما) لا يزال يحمل كل أسباب مسوغاته، بل إنّ مسوغاته ازدادت في المراحل المتأخرة والراهنة إلحاحاً مع تفاقم ظاهرة الحزبية الإسلامية السياسية والأصوليات الدينية في كل أنحاء العالم ، إذ إن ظاهرة استخدام الدين في تمكين الملك أو في الاستقواء السياسي للوصول إلى السلطة هي الظاهرة التي جرى نقدها في أم القرى ، على قاعدة تفكيك التجربة السياسية في التاريخ الإسلامي ولا سيما التجربة التركية - العثمانية التي يشدد الكواكبي على تناولها تناولاً نقدياً للخروج من أسر الذهنيات والطبائع التي كونتها في المجتمعات

الإسلامية، والتي يدعوها الكواكبي في كتابه الآخر «طبائع الاستبداد». إن ما يدعو إليه الكواكبي منهجياً ومعرفياً على مستوى العلاقة بين المعرفة الدينية والمعرفة العلمية الوضعية والممارسة السياسية هو الفصل النسبي المؤدي إلى التكامل في النتائج والوظائف. وإن «جمعية أم القرى» واجتماعاتها، ونظامها الداخلي، وأهدافها ووسائلها من أجل تحقيق «النهضة الإسلامية» هي مجرد النموذج أو مثال يريد الكواكبي أن يعممه على أقطار العالم الإسلامي ومجتمعاته، وبصيغة جمعيات أو أكاديميات، أو مراكز أبحاث. ولعل اختيار مكة المكرمة للأسباب التي عرضنا لها في المدخل العام يعطي المثال المقترح صدقية في القول من خلال إيحاءات الأصول المقدسة، وفاعلية في العمل الجماعي، من خلال استقطاب فريضة الحج وأخلاقياتها، وإشعاعاً في النشر والتعميم من خلال قوة المنطق والعقل ووسيلة الحوار الثقافي وآدابه.





إشكاليات الحوار بين الحضارات والتحدّيات المعاصرة

الدكتور/ أحمد الموصللي(*)

يواجه العالم الإسلامي في كل أرجائه مظاهر متشابهة تؤثر في الفكر السياسي والاجتماعي والاقتصادي وحتى الديني ، إلا أن العالم الإسلامي بما فيه الوطن العربي يفتقر إلى رؤية جيوستراتيجية واضحة وفاعلة تمكّنه من التعامل مع العالم غير الإسلامي، وخاصة العالم الغربي، كما يفتقر إلى توجّه حضاري وديني استيعابي للأديان الأخرى ، وكذلك لحضارات العالم الحديث . إذا إن العالم الإسلامي وفي مجال بحثنا هنا لم يتمكن فعلاً من الاتفاق حول القضايا الاستراتيجية الكبرى والأخذ بمواقف محددة من مشاريع مستقبلية لمنطقتهم ، أي الشرق الأوسط، مثل مشروع النظام الشرق أوسطي أو الشراكة الأوروبية، أو استراتيجية موحّدة تجاه منطقة الخليج ، كما أن المسلمين يختلفون في أكثر الأمور الإقليمية وحتى الداخلية منها ، كالموقف من الحركات الإسلامية أو الغرب أو تحديد مفهوم الإرهاب أو حتى تحديد المصالح الدينية والحضارية والسياسية والاقتصادية المشتركة ، وبالتالي سياسات الدول العربية والإسلامية حول القضايا العالمية التي تهم العالم الإسلامي، أي العلاقات داخل النظام العالمي الجديد .

لقد أُدْخِلَ المسلمون في القرن العشرين دون أن يَدْخُلُوا فيه ، فتحوّلت قومياتهم

◆ أستاذ الإسلاميات والتاريخ الحديث – الجامعة اللبنانية.

إلى مشكلات إسلامية ما زالت تتصدر أولويات البنية الفكرية والأيديولوجية وحتى الجيوستراتيجية للعالم الإسلامي ، إذ تحوّل القرن العشرون إلى قرن هزيمة ، فديارهم استعمرت وقسّمت ، قومياً وطائفياً ومذهبياً ، وكذلك جزئت جغرافية العالم الإسلامي إلى أقاليم ومناطق ودويلات وأنظمة ، فتحوّلت تلك الحضارة الإسلامية العظيمة ، والتي كان لها شؤون وشجون في مجالات الفكر والسياسة والعلوم والتكنولوجيا في العالم كله إلى حضارة ارتدادية وإلى أمة هزمت قومياتها وحوصرت شعوبها وجمّدت عقولها .

إشكاليات الحوار:

تحدّد هذه الورقة أربع إشكاليات أساسية يعاني منها الحوار، والتي لابد من معالجتها من أجل وضع الحوار مع الأخر في إطاره الحقيقي والصحيح ، وتتبلور هذه الإشكاليات في أربعة أمور، الأولى: الهيمنة الفكرية الغربية، الثانية: الهيمنة السياسية الغربية، الثالثة: صعود الأصولية والإرهاب، الرابعة: طغيان ثقافة الاستبداد وفقدان الثقافة الإسلامية الإيجابية ، ومن ثم تظهر هذه الورقة التحدّيات التي يواجهها العالم الإسلامي ، وهي تحدّي العمل السياسي والاستراتيجي ، أولاً: وتحدّي العمل الاقتصادي والتكنولوجي والعلمي والتربوي ، ثانياً ، وأختتم بطرح بعض الاقتراحات من أجل تفعيل المنظومة الإسلامية.

الإشكالية الأولى: الهيمنة الفكرية الغربية :

من المحتمل أن يكون العرب يواجهون الآن واقع مقولة «نهاية التاريخ»[1]، ونهاية التاريخ هي مقولة أيديولوجية تزامنت مع صعود مقولة أيديولوجية جديدة هي «النظام العالمي الجديد»، والمقولة الأولى مبرر لسيطرة المقولة الثانية، يقول فوكوياما: إن شرعية الديمقراطية الليبرالية كنظام حكم ظهر في العالم كله في السنوات القليلة الأخيرة ، فانتصرت على أيديولوجيات مناوئة كالفاشية والشيوعية، وأهم من هذا - كما يقول فوكوياما- أن الديمقراطية الليبرالية قد تشكّل نقطة انتهاء التطور الأيديولوجي للبشرية والشكل النهائي للحكم البشري ، بهذا المعنى فهي إذاً نهاية التاريخ.

لذا فإن فوكوياما يتبنى المقولة بأن هناك تطوراً ثابتاً للمجتمعات البشرية من مجتمعات قبلية قائمة على الاستعباد والزراعة، إلى مجتمعات تيوقراطية وارستقراطية وإقطاعية، ثم إلى مجتمعات حديثة تتبنى الديمقراطية الليبرالية القائمة على الرأسمالية، فلن يكون هناك تقدّم جديد في تطوير المبادئ والمؤسسات لأن الأسئلة العظيمة قد أجيب عنها، إذاً نهاية التاريخ عند فوكوياما هو انتصار أيديولوجي لليبرالية الديمقراطية.

والدليل على هذا أن الربع الأخير للقرن العشرين شهد الضعف الاقتصادي في أهم الأنظمة الديكتاتورية، سواء العسكرية اليمينية أو الشيوعية واليسارية، فمن أمريكا اللاتينية إلى أوروبا الشرقية ومن الاتحاد السوفييتي وحتى الشرق الأوسط وآسيا، تتساقط الحكومات الواحدة تلو الأخرى ومع أن معظم هذه الحكومات لم تستبدل بحكومات ليبرالية، فإن فوكوياما يرى أن الديمقراطية الليبرالية ما تزال الهدف السياسي المنطقي الوحيد في هذه المناطق المختلفة والثقافات المتعددة ، إذ أن المدخل الأول إلى الحوار مع الحضارة الغربية هو قبول هذه الديمقراطية كأساس للبنيان البشري.

لذا يؤسس فوكوياما «نهاية التاريخ» العالمي على ضرورة استعمال العلوم الطبيعية كمنظم لآلية وتوجه هذا التاريخ، فالعلوم الطبيعية الحديثة هي الناظم الاجتماعي الوحيد الذي يؤمن اتفاقاً عاماً من حيث الكم والتوجه ، بالرغم من أن تأثيرها على السعادة الإنسانية غير واضحة تماماً ، فالغزو المستمر للطبيعة عن طريق المنهج العلمي سيؤدي إلى تطور العلوم الطبيعية وستفضي إلى مفاعيل موحدة في المجتمعات التي توظفها، وهذا لسببين، **الأول:** أن التكنولوجيا تمكن الدول التي تتبناها من الحصول على مقدرات عسكرية متفوقة ، ولهذا فإن كل الدول ستتجه إلى التطوير الدفاعي لإمكاناتها، **الثاني:** أن العلوم تؤدي أيضاً إلى تنمية الإنتاج الاقتصادي، فالتكنولوجيا تسمح بتراكم ثروات لاحدود لها ، وهذان السببان يؤديان إلى تناسق كل المجتمعات في سعيها للحصول على هذه العلوم والتكنولوجيا بغض النظر عن خلفياتها الثقافية وحضاراتها ، فكل الدول التي تسعى إلى التنمية الاقتصادية لابد أن تشبه بعضها بعضاً، فعلى هذه الدول أن تقوم على أساس دولة مركزية واستبدال

الأشكال التقليدية للتنظيم الاجتماعي كالطائفة والعائلة بأشكال أكثر ملاءمة اقتصادياً وتزويد مواطنيها بثقافة عامة، وتتصل هذه الدول بأسواق عالمية وتنتشر فيها ثقافة استهلاكية عالمية، وتدل أحداث الاتحاد السوفييتي والصين ودول اشتراكية أخرى على أنه بالرغم من تمكّن الاقتصاديات المركزية من التوصّل إلى مستوى عال من التصنيع إلا أنه يبقى الناس والأشياء والمبادئ التي ترتبط به، ويمكن تسمية هذا الاعتراف احترام الذات، إن المعارك التاريخية الأولى ، بحسب فوكوياما هي معارك دارت حول مثل هذا الاعتراف وأدّت هذه المعارك إلى قسمة المجتمع الإنساني إلى طبقة الأسياد، والذين لا يتورعون عن القيام بأي عمل وحتى المخاطرة بحياتهم، وطبقة العبيد، والذين سيطر عليهم وعلى أعمالهم الخوف من الموت، إلا أن المجتمعات الأرستقراطية التي نشأت بأشكال مختلفة لم تؤد إلى إرضاء حاجة الإنسان من اعتراف الآخرين به، وحتى إنها لم تؤد إلى اعتراف الأسياد بعضهم ببعض، إلا أن الثورات الديمقراطية أزالت الفرق بين السيد والعبد وجعلت العبد سيداً على نفسه عن طريق مبدأ السيادة الشعبية وحكم القانون ، واستبدلت هذه الثورات الاعتراف غير المتكافئ بين السيد والعبد باعتراف متبادل عام ، حيث تعترف الدولة بالأفراد عن طريق منحهم الحقوق المتساوية ، وأن هذا الاعتراف هذا هو حلقة الوصل بين الاقتصاد الليبرالي والسياسة الليبرالية ، وهكذا فإنّ هذا الاعتراف هو المحرك الأول للتاريخ مما يسمح بإعادة تفسير الظواهر العديدة كالثقافة والدين والقومية والحروب، لهذا يتحتم عليهم التحوّل إلى أسياد من أجل تمكنهم من محاورة الغربيين.

إلا أن نجاح السياسة الليبرالية والاقتصاد الليبرالي يقوم غالباً على أشكال لا عقلانية من الاعتراف، إن الديمقراطية بحاجة إلى توظيف فكر لا عقلاني بمؤسساتها الديمقراطية وإلى تطوير فن إشراك المجتمعات الصغيرة في المجتمع الكبير، إن مثل هذه المجتمعات تقوم عادة على مبادئ الدّين والقومية ومبادئ أخرى أقل عالمية أو شمولية من مبادئ الدولة الليبرالية ، كذلك فإن الاقتصاد الليبرالي بحاجة إلى دافع خارجي لا عقلاني، إن الصراع هو الاعتراف عند فوكوياما، وفهمه يؤدي إلى فهم السياسات الدولية، فالصراع الدولي كصراع الأفراد يؤدي إلى الاستعمار ونشوء إمبراطوريات عالمية.

وأكثر من هذا أن فوكوياما قد حوّل صراع الإنسان مع نفسه ومع الآخرين إلى صراع تكنولوجي، وبالتالي فإن إنهاء هذا الصراع ذو طبيعة تكنولوجية، إلا أن التكنولوجيا وعلى أهميتها القصوى في حياة البشرية لا تعطي للإنسان المعنى الكفيل بتحقيق إنسانيته ، فإنسانية الإنسان لا تنبع من قدراته العلمية فحسب بل تنبع من أعماق تلك النفس أو الروح التي تتخطى في معطياتها وسعادتها وشقائها الأمور التكنولوجية والتقنية إلى أمور لا يمكن للتكنولوجيا أن تتوصل إليها، لقد حول فوكوياما موضوع التاريخ وفلسفته والذي هو موضوع تحقيق الإنسان لإنسانيته والتسامي بالماديات إلى أهداف أسمى تتعلق بالإرادة الإلهية إلى تاريخ التكنولوجيا وسيطرة الإنسان عليها، وقد دلنا التاريخ على أن اندثار جميع الإمبراطوريات والدول العظمى لم يكن لأسباب تقنية بحتة، بل لأسباب تتعلق بالانهيار الأخلاقي والفكري بالدرجة الأولى، إن عقلانية التكنولوجيا لا تعني بالضرورة غائيتها ، بل تعني شموليتها وسيطرتها على اللاعقلاني في الأعمال والوظائف ، ومع التأكيد على ضرورة عقلنة التكنولوجيا وعلومها من أجل التوصّل إلى أقصى درجات العلم المهني إلا أن هذا في حدّ ذاته لا يؤدي إلى سعادة الإنسان وتحقيق الذات الإنسانية.

ويربط فوكوياما بصورة غير مباشرة بين نظريته لنهاية التاريخ بنشوء ما يسمى «النظام العالمي الجديد» والذي يعتبر أن هناك مركزاً عالمياً بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية ذات الأيديولوجية الديمقراطية الليبرالية وبداية هيمنة العالم الغربي على العالم كله ، تؤدي هذه الرؤية إلى تجاهل قوى كبرى في العالم والتي هي إما دول غير ديمقراطية وغير ليبرالية كالصين وإما ديمقراطية غير ليبرالية كالهند وباكستان ، فالعالم اليوم يتكوّن في أكثريته من دول ديمقراطية وغير ليبرالية ، كما أن تغلغل الرأسمالية كنموذج للنظام الاقتصادي لا يعني بالضرورة تبني الديمقراطية الليبرالية، فاليابان وهي أحد النماذج التي تبنّت الرأسمالية المتقدمة والديمقراطية مع رفض الليبرالية وتبنّي مفاهيم حضارية أصيلة.

كما أن العالم الإسلامي في معظم مناطقه يتحوّل مجدداً إلى الإسلام ليس فقط كدين، بل أيضاً كنظام حكم واسلوب حياة ، فالمسلمون قد بدأوا بالفعل عملية أخذ النقاط الإيجابية للديمقراطية عن طريق الشورى مع ضوابط الشريعة الإسلامية، كما

يتبنّون أسس الحريّة والعدالة والمساواة من ضمن مقاصد الشريعة، كما أنهم يأخذون بالأسس الإيجابية للرأسمالية ويضعون فوقها ضوابط من الشريعة الإسلامية والفقه الإسلامي ، وبمعنى آخر ، لقد أثّرت وستؤثر الديمقراطية الليبرالية في الفكر الأيديولوجي العالمي بكل تشعّباته ، إلا أن شيوع الديمقراطية الليبرالية لايعني تبنّيها بالمطلق وفي العالم كله ، قد تكون الديمقراطية النموذج الغربي الذي يريد أن يجعله فوكوياما أساس فكره الأيديولوجي والذي يريد الغرب أن يفرضه على العالم غير الغربي، إلا أن قوى عديدة في العالم ، وعلى رأسها العالم الإسلامي ، ستأخذ من الديمقراطية ومن الليبرالية ما يناسب تراثها الأصيل ، ومن ثم قد تكون الديمقراطية الليبرالية إحدى الوسائل التي توظّفها الحضارات والثقافات الأخرى من أجل صحوتها ويقظتها، والتي ستقف حجر عثرة أمام زحف الديمقراطية الليبرالية وأمام سيطرة العالم الغربي على العوالم الأخرى[٢].

الإشكالية الثانية: الهيمنة السياسية الغربية:

تصبح هذه الحتمية التاريخية عند فوكوياما لدى صموئيل هنتنغتون، والذي نظر إلى مفهومِ صراع الحضارات ، مجرّد ترجيح أنه من المؤكد أن في إمكان الولايات المتحدة تجنب صراع محتمل بين الغرب والإسلام إذا ما ابتعدت عن إسرائيل ؛ كما يمكن للدول الإسلامية الإسهام في ذلك بتعزيز ديموقراطيتها ، داعياً العرب إلى الاختيار بين نموذج تنظيم القاعدة أو إمارة دبي التي تثبت أنه يمكن التقدّم من دون فقدان القيم التقليدية، وجاء كلام هنتنغتون أستاذ التاريخ في جامعة هارفرد خلال ندوة عقدت في دبي، ومما قاله: «إذا تمكن اسامة بن لادن من جذب الناس إلى قضيته فإن هذه الحرب تصبح حقاً صدام حضارات».

وأضاف إلى ذلك أنه ينبغي على الغرب العمل على أربعة محاور لتقليل احتمال نشوب معركة مع الإسلام، وأوضح أن على الولايات المتحدة **أولاً** التخلّي عن فرضيتها على أن ثقافتها ثقافة عالمية وأن الآخرين يرغبون في أن يكونوا مثل الأمريكيين ، وعليها **ثانياً** ، وقد قامت بعمليات عسكرية في (١٦) دولة أجنبية خلال الثمانينات والتسعينات من القرن الماضي الحدّ من العمليات العسكرية الخارجية ، إلا عندما تكون مصالحها الحيوية مستهدفة، **وثالثاً** أن «الولايات المتحدة في حاجة إلى

أن تباعد بينها وبين إسرائيل، وأن تشارك في الجهود التي تستهدف إقامة دولة فلسطينية ، عاصمتها القدس التي يمكن اقتسامها مع الإسرائيليين ، وعليها أن تدعم الجهود الخاصة بضمان إزالة المستوطنات الإسرائيلية في الضفة الغربية وقطاع غزة ، لكنه أقر أن ذلك سيكون مشروعاً بالغ الصعوبة ، كما أن هناك مسلمين في فلسطين والشيشان وكشمير تحكمهم حكومات غير إسلامية، وكذلك يخضع الفلسطينيون لحكم إسرائيل، وسيكون من المرغوب فيه كثيراً بالنسبة إلى هؤلاء المسلمين ممارسة حقّهم في تقرير المصير، وذلك في إمكان الغرب ، **رابعاً** أن يساعد في تنشيط التنمية الاقتصادية في الدول الإسلامية الفقيرة بطرق عدّة منها اتفاقات للتجارة الحرّة كالاتفاق بين الولايات المتحدة والأردن .

عن دور الدول الإسلامية قال: إنها يمكنها أن تسهم في ذلك من خلال تبنّي التحديث بديلاً عن التشدد الإسلامي، وكذلك أن تدرك أن الحكومات القمعية وغير الديمقراطية غالباً ما تنتج معارضة متطرفة، و «هناك عنصران مؤثران هنا، أحدهما أنّ معظم الدول الاسلامية ليست دولاً ديمقراطية، وتقمع المنشقين وحتى المعارضة المعتدلة، وهو ما يتسبب غالباً بتشدد حركات المعارضة، والثاني أن الحكومات الإسلامية تنتهج سياستين بالنسبة إلى الغرب ، فهي على المستوى الحكومي تتعاون معه، وعلى المستوى المحلي تتسامح معه وتشجّع الاتجاهات النقدية، وتشجّعها من خلال البيانات في المدارس والمعاهد الدينية وتنشر العداء للغرب».

وشدّد أنه «لابد من الاختيار بين القاعدة ودبي»، في إشارة إلى إرهاب تنظيم «القاعدة» الدور الذي تضطلع به إمارة دبي كقاعدة للتكنولوجيا المتقدمة، وأن «العالم العربي يمكن أن يتطور من دون فقدان قيمه التقليدية»[٣]. ومن المعلوم أن هنتنغتون هو الذي أدخل مصطلح صراع الحضارات في القاموس الأكاديمي أواسط التسعينات عندما استخدمه عنواناً لكتاب أكّد فيه أن الثقافة الغربية التي تعاني الانكماش تواجه تحدّيات من الصين الصاعدة والصحوة الإسلامية الناهضة.

نسوق كل هذا من أجل القول بأنه قد آن الأوان للدول العربية وشعوبها للعمل على بلورة رؤية عصرية للغرب عوضاً عن الصور النمطية السائدة في العالم العربي التي تعيق الحوار بين الحضارات ؛ وكذلك العمل على تطوير صورة حضارية عن

العرب والمسلمين في الغرب عوضاً أيضاً عن الصور النمطية السائدة الآن التي تعيق أيضاً الحوار بين الحضارات ، إن الحرب الأمريكية اليوم على الإرهاب ليست هي الهدف ، إذ إنها حاجة نفسية للتوازن في أمريكا بعد اهتزاز التوازن الداخلي للنظام الأمريكي بعد ١١ أيلول سبتمبر ، فالحرب الحقيقية ليست فقط ضد الارهاب، ولكنها تشن من أجل إعادة المشروعية للنظام السياسي الأمريكي الذي خسر من مشروعيته بعد الضربة العسكرية على البنتاغون ، فالولايات المتحدة اليوم قادرة على الهيمنة على العالم ، مع علمها بوجود معارضة من روسيا والصين وأوروبا وغيرها ، وهي اليوم تعيد تجربة حرب الخليج .

المهم في كل هذا أن الولايات المتحدة أدركت اليوم أنها لا تستطيع القيام بعملية تغيير بنيوية في العالم الإسلامي إلا إذا حظيت بموافقة إسلامية ، وهذا الغطاء الإسلامي لايمكن أن يتحقق إلا بغطاء عربي ، والغطاء العربي لا يمكن أن يغطّي المشروع الأمريكي إلا بغطاء فلسطيني ، وهذا الوضع الفلسطيني هو عائق أمام تطور الحوار الحقيقي الإسلامي (العربي) والغربي (الأمريكي) ، وهذا ما دعا بوش إلى الاعتراف بدولة فلسطينية ، ولذلك قال شارون: نحن لسنا مرشحين لأن نكون تشيكوسلوفاكيا ، لكن ما يقوم من تحالف ضد العرب والمسلمين المتصل بالواقع الإسرائيلي القائم أصبح عبئاً على تحقيق الغطاء المطلوب من العرب والمسلمين لاستكمال المشروع الأمريكي ، وهذا يعني أن شارون يرفض أن يضحّي بمصالح إسرائيل من أجل تحالف دولي مع أمريكا لتحقيق مشروعها العالمي ، وشارون يراهن على إعادة التوازن داخل الإدارة الأمريكية لصالح فريق البنتاجون المدعوم يهودياً، وأن يقوم هذا الفريق بالتعاون مع القوة الضاغطة في الكونغرس بالتغلّب على تيار كولن باول الذي يريد أن يسلك خيار الإجراءات المعقلنة نسبياً فيما يتعلق بحماية تحقيق المشروع الأمريكي .

واليوم تزيد الولايات المتحدة من عوائق الحوار في رسم استراتيجيتها عبر العامل العسكري ، والذي هو جزء أساسي في هذه الاستراتيجية ، وستتحكم المنظومة الأمنية الأمريكية بالعالم على حساب المنظومات الاقتصادية والسياسية وحتى حوار الحضارات ، وبما أن مفهوم الإرهاب هو مفهوم مطاط، ويشمل دولاً وأفراداً

وجماعات عدّة؛ لذلك تكوّن الولايات المتحدة شبكة أمنية عالمية على حساب التفاهم مع الشعوب ، وإذا بقي الإرهاب هدفاً عالمياً فسيبقى العالم كله موجّهاً لمواجهة أي عمل سيحدث على الساحة الدولية مما يعطل إمكانية الحوار الهادف والبنّاء .

وسيوظف الأمريكيون مفهوم الإرهاب لتحقيق أهداف أخرى، إذ يبدو أنه في المرحلة الأولى هناك سعي أمريكي إلى قيام كيان استراتيجي لمواجهة الديمغرافيات الكبرى في العالم، وأكبر ثلاث ديمغرافيات هي الهند والصين والباكستان، فأمريكا حيدّت كل الدول الكبرى، ومع أنه من المستبعد أن يُقَدَّر الصدام بين هذه الدول وأمريكا بسبب توازن الرعب القائم، لذا تحاول أمريكا تقريب هذه الكتلة الجغرافية منها لخلق جغرافية سياسية جديدة.

وقد وضعت واشنطن أربع استراتيجيات في المنطقة هي: البترول ، والسيطرة على البحر الأبيض المتوسط للوقوف في وجه أوروبا ، وعلى رأسها فرنسا ، والهدف الثالث هو مواجهة الأصولية الإسلامية ، ورابعاً ، الإرهاب ، كل هذا بالإضافة إلى الهدف الثابت لدى أمريكا ، أي الوقوف في وجه الدول النووية الثلاث الهند والصين وباكستان، فمحاربة المدّ الأصولي الإسلامي هو الخط الأكبر في الاستراتيجية الأمريكية ، لاسيّما وأن أفغانستان صدرت واستوردت الكثير من الأصوليين إليها ، فالمسلمون يخضعون اليوم لاستراتيجية جديدة غير معلنة تعتبر الأصولية -ومعها الإسلام- الخطر الأكبر؛ لذا تستهدف هذه الاستراتيجية الأمريكية الجديدة للقضاء على البؤر الأصولية، كل هذا يجعل الحوار بين الحضارات وسيلة لا هدفاً للسياسة الأمريكية.

وتظهر هذه الدراسة أن الرؤية الغربية -وخاصة الأمريكية للعالم الإسلامي- تنبع أساساً من مصالح الدول الغربية المادية والسياسية مع الأخذ في الحسبان البُعد التاريخي والديني والحضاري المسيحي واليهودي ، والذي يطفو على السطح في الأزمات الشديدة ، أما رؤية المسلمين عموماً ، وخاصة الإسلاميين للعالم الغربي فتنطلق أساساً من رؤية دينية إسلامية تاريخية وحضارية ، مع الأخذ في الحسبان عامل المصالح.

الإشكالية الثالثة: الأصولية والإرهاب:

شهدت الأمة منذ بداية الإسلام حركات نهضوية وثورية وتغيّرات وخاصة عند الهزائم العسكرية أو الغزو الأجنبي أو الشعور بالانحطاط، وقامت في القرنين التاسع عشر والعشرين حركات إسلامية عديدة، كالوهابية والسنوسية والمهدية، ولا تعود نشأة مثل هذه الحركات في الأساس إلى ضغوطات الأوضاع الاقتصادية أو اكتشاف النفط، لكن العامل الأهم هو المقومات الروحية والحضارية للإسلام، فالحركات الإسلامية نشأت قبل التنمية النفطية كحركة الإخوان المسلمين؛ إذ إن الإسلام يحافظ على الأصالة والذات رافضاً الفساد الأخلاقي ومسترشداً بماضي مجيد وأخلاقي مازالت صورته المثالية الأخلاقية قائمة في نفوس المؤمنين يحثهم على تطوير المجتمع مع استمرارية الماضي وتحديد الهوية تحت شعار الإسلام .

فالحركة الإسلامية لم تأت من عدم ، بل هي خلاصة إشكالية تاريخية وتراثية حرّكتها تحديات فكرية وسياسية وثقافية وعوامل اقتصادية واجتماعية وثقافية، وهدفت أغلب الحركات الإسلامية وعلى مر العصور إلى تحرير الفكر الإسلامي والمجتمع الإسلامي من شوائب الفكر والسلوك، وإلى تحرير الفكر الإسلامي من جموده، والواقع من فساده.

من هذه الإشكاليات أن العالم في العصر الحديث يحكمه نظام دولي ارتبط في الوعي الإسلامي والعربي بظلم الغرب للمسلمين وتقوية السيطرة اليهودية الصهيونية على العالم ككل، وعلى العالم الإسلامي بصورة خاصة (وعد بلفور، معاهدة سايكس بيكو، قيام إسرائيل) ويقوم النظام الدولي الجديد بتطوير هذه الخصائص، والتي تترجم في العالم الإسلامي إلى زيادة الضعف والتخلّف والتجزئة والتبعية عن طريق تجريد العالم الإسلامي من الأسلحة غير التقليدية والقدرات العلمية والتكنولوجية والصناعية والتحكم بالسياسات التنموية الداخلية عن طريق السيطرة على مصدر المواد الخام عالمياً واحتكار الأسواق العالمية وسياسة الفرض والإخضاع والتهديد باستخدام القوة وإثارة قضايا حقوق الإنسان كسلاح في وجه الدول العربية والإسلامية.

فالنظام الدولي الجديد عند الكثير من الإسلاميين يعمل على منع الإسلام من استئناف دوره الحضاري، وهي رؤية تشكّل امتداداً للحروب الصليبية والحملات الاستعمارية القديمة التي لا ترمي فقط إلى السيطرة على النفط وإعادة ترتيب أوضاع المنطقة العربية، بل تدمير الثقافة الإسلامية والهوية العربية ، فمن معوّقات الحوار أن هذه المواجهة تتحول إلى مواجهة حضارية – ثقافية بأشكال سياسية لتحطيم الإسلام كنموذج حياة، ومجموعة قيم، وآليات وقواعد سلوك، وأعراف تتناقض مع الليبرالية الغربية (قارن مثلاً ما حدث في قضية سلمان رشدي وآياته الشيطانية وكيف دافع الغرب عنه).

كما أن الإعلام الغربي لايساعد مطلقاً على تطوير حوار حقيقي فعّال، بل العكس هو الصحيح، يقوم الإعلام الغربي على العموم بتشويه صورة العرب والمسلمين في الوعي العام ، فالمسلم هو مخرّب يقاوم وجود إسرائيل الضعيفة ويقاوم الحضارة الغربية ومصالحها الاقتصادية، والعربي يمثل في الإعلام وخاصة في الأفلام بأنه فاسق وغادر ومتعطّش ومنحل جنسياً ، وفوق هذا مازال راكباً للجمال ، وخلال أحداث الحرب الثانية في الخليج ، كانت وسائل الإعلام الأمريكية تظهر صورة لبعض الجمال في الصحراء كلما تحدّثت عن الجزيرة العربية ، وكذلك فإن ثروة المسلمين تجعل لهم تأثيراً وتدخلاً في الاقتصاد الأمريكي (قضية فيرست أمريكان ناشيونال بنك ، أو بنك الاعتماد والتجارة) .

لهذا يرى العديد من المفكرين أن حوار حضارات لايمكن أن يقوم على المعايير المزدوجة ، إذا ما يحدث اليوم يؤكد الفكرة القائلة بأن المجتمع الدولي (أو الغربي بتعبير أصح) يستخدم الحق المزدوج للقانون والشرعية الدولية ! فالغرب يكيل بمكيالين ويقيس بمقياسين ، فالمسيحية الأصولية تبنّت ضرورة دعم إسرائيل من أجل انتصارها تحقيقاً لنبوة توراتية ، كما دعم العلمانيون الصهيونية ، ويحاولون جعل الإسلام البديل الأيديولوجي للخطر الشيوعي ، فالإسلام يمتدّ من شواطئ البحر المتوسط إلى الصين، ويشمل الدول العربية والجمهوريات الإسلامية في آسيا الوسطى مما يؤهله إلى إنشاء إمبراطورية إسلامية وامتلاك أسلحة نووية مهددة بذلك السلام في العالم ، ولهذا تقوم حكومة الولايات المتحدة اليوم بالاشتراك مع حكومة

إسرائيل بإرسال وفود مشتركة من أجل إنشاء اتفاقيات تجارية وصناعية مع الجمهوريات الإسلامية في الاتحاد السوفييتي المنحل ، فالحركات الإسلامية هي في حالة تجذر وتتجاوز تأثيراتها الحدود المألوفة الفاصلة وتتفاعل وتتأثر ببعضها بعضا، فهي مثلاً تعمّ المغرب العربي ودول آسيا الوسطى وغيرهما من المناطق ، وتحاول إسرائيل الاستفادة من هذا عن طريق طرح نفسها كقيمة استراتيجية وكرأس حربة في محاربة الأصولية الإسلامية التي تهدد المصالح الاستراتيجية لكل من الولايات المتحدة وروسيا وإسرائيل .

كذلك ، تحاول إسرائيل إظهار أهميتها الاستراتيجية عن طريق تكريس وضعها كمركز متقدم لتخزين الأسلحة التي قد يستعملها الغرب مجدداً في الشرق الأوسط والتي يجب سحبها من أوروبا ، وهي كذلك تقوم بدور الحدّ من طموح الدول القومية كسوريا والدول الإسلامية ، إذ أنها تمثّل نقطة انطلاق الغرب من محاربته للقومية العربية والأصولية الإسلامية ، وهذا بالمقابل يتطلب غض النظر عن الانتفاضة القومية والإسلامية في فلسطين وإنهاء مشكلة الفلسطينيين وكذلك الجولان وجنوب لبنان .

من الواضح أن خطراً جدياً تحاول الصحافة الأمريكية إبرازه[٤] وتروّج ضده، على أنه أكثر شراً من اللينينية الماركسية ، لقد أدى نهوض الإسلام السياسي في شمال أفريقيا وخاصة في الجزائر ونشوء عدّة دول إسلامية في آسيا الوسطى ، بالإضافة إلى العلاقات الإقليمية والدولية بين إيران والسودان، إلى اعتبار الإسلام قوة ضد الديمقراطية والعدو العالمي للولايات المتحدة[*]، لنقرأ ما يقوله أحد المعلقين السياسيين في واشنطن بوست: «إن الأصولية الإسلامية هي حركة ثورية عدائية يماثل عنفها وتشددها الحركات البولشفية والفاشية النازية في الماضي، وهي حركة استبدادية وضد الديمقراطية وضد العلمانية، لذا لا يمكن استيعابها في العالم المسيحي العلماني، وبما أن هدفها إنشاء الدولة الإسلامية المستبدّة ، فلا بد أن تقوم الولايات المتحدة بوأدها عند الولادة[٦]».

مثل هذا الطرح لا يؤدي إلى التمهيد لحوار حقيقي بناء بين الإسلام والغرب ، بل إن نموذج التعرض هذا بين الإسلام والغرب بدأ في الانتشار في واشنطن

العاصمة ، وهذا يذكرنا بالتطورات التي حدثت في الصحافة الأمريكية قبل أزمة الخليج وفي الأشهر التي سبقت الحرب، لقد تمكنت قوى عديدة، بالإضافة إلى بعض اللاعبين من الخارج، وعبر استغلالها للإعلام، من جعل صدام حسين «الرجل الأكثر خطورة في العالم» وكأحد أهم أعداء الولايات المتحدة بعد انتهاء الحرب الباردة ، هذه التطورات بالإضافة إلى الادعاء بأن العراق على وشك السيطرة على الشرق الأوسط ، أدّت إلى تقبّل الرأي العام الأمريكي لهذا وكذلك النخبة الأمريكية للتدخّل في الخليج .

أما التهديد المفترض والآتي من الإسلام السياسي فيختلف في طبيعته، ويصور الصراع بين الإسلام السياسي والغرب على أنه صراع لا يحتمل إلا نجاح طرف وسقوط الآخر ، إن آيات الله في إيران وحلفاءهم لا يمكن استمالتهم بالأساليب العسكرية والسياسية التقليدية مع أنه من الممكن التوصّل إلى تسوية تكتيكية معهم، كما حدث في شأن الرهائن الأمريكيين في بيروت إلا أن البعد الاستراتيجي يقوم على صراع طويل الأمد.

وكما كان الأمر مع الخطر الأحمر في فترة الحرب الباردة ، فإن الخطر الآخر ينظر إليه على أنه سرطان دولي يفتك بالقيّم الغربية ، لهذا يجب تحضير الشعب الأمريكي لصراع لا هوادة فيه ولانتقاء سياسة احتواء ومبادئ عملية جديدة والتعامل مع نخبة جديدة في السياسة الخارجية ، أي الخبراء في الإسلام وشؤونه ، ويبدو أن هناك إشارات عديدة إلى أن العالم خلق هذا الخطر الكبير من حوادث متفرقة ومجموعات صغيرة في العالم الإسلامي ، وما انفجار نيويورك وما يفعل منه إلا عمل في هذا الاتجاه ، إن أطروحة الخطر الأخضر يستمر الآن استعمالها لتفسير الحوادث العديدة المتفرقة في المنطقة والآن في الولايات المتحدة، لقد قال أحد المعلقين السياسيين: «يبدو أن الإسلام مناسب لملء دور الشرير بعد زوال الحرب الباردة، فهو ضخم ، ومخيف، وضد الغرب، ويتغذى على الفقر والسخط»، «كما أنه ينتشر في بقاع عديدة من العالم، لذا يمكن إظهار خرائط العالم الإسلامي على شاشات التلفزيون باللون الأخضر، كما كانت الدولة الشيوعية تظهر باللون الأحمر»[٧]، مثل هذه الأفكار المعروفة في العالم الإسلامي لا تساعد البتة على تطوير

بنى الحوارِ ومؤسساته.

لنأخذ مثلاً منطقة الشرق الأوسط وتحديداً العالم العربي الذي يوجد فيه اختلاف مع الولايات المتحدة حول مفهوم الإرهاب هي من المناطق الأكثر عرضة للانفجار، وإذا أخذنا نموذج «حزب الله» في لبنان و«حماس» و «الجهاد الإسلامي» في الأراضي الفلسطينية المحتلة نرى إجماعاً عربياً على أن هذه الحركات هي حركات مقاومة مشروعة، وعلى أن إسرائيل هي من يرتكب الإرهاب، غير المدين هو أمريكا بحق العالم العربي، لذلك ركّزت سوريا ومصر والسعودية دعواتها الولايات المتحدة لتحديد الإرهاب وتعريفه قبل دعوة الدول العربية للانضمام إلى تحالف عالمي لمحاربة الإرهاب، على أن يشمل التعريف الإرهاب الإسرائيلي والإرهاب الهندوسي .. وأنوعاً أخرى من الإرهاب تتخطى إطار التنظيمات الراديكالية الإسلامية .

ويبدو أن النظرة الأمريكية تقوم على افتراض أن الدول العربية القطرية مثل مصر والجزائر وسوريا واليمن .. قادرة على تفكيك البنى الإسلامية القائمة فيها ومن هنا يأتي الغزل الأمريكي لبعض هذه الدول . إلا أن هذه الدول غير قادرة في الواقع على تفكيك البنى المؤسسية للمنظمات الإسلامية لأسباب عدّة :-

١- أن هذه المنظمات تشكّل رأس الحربة في القتال مع إسرائيل .

٢- بينها حركات معتدلة تدعم أنظمة الحكم ، كالإخوان المسلمين في الأردن ، وحركة التجمّع اليمني للإصلاح في اليمن ، دون أن يعني ذلك أنه ليس بين الحركات الإسلامية تنظيمات إرهابية مثل التكفير والهجرة والجهاد الإسلامي في مصر، وعصبة الأنصار في لبنان ، لكن في المحصلة لي لدى دول المنطقة مصلحة في الدخول في صراع مع شعوبها وهزّ مشروعيتها المهددة أصلاً .

٣- تشكّل إسرائيل اليوم عبئاً على الولايات المتحدة كما كانت عبئاً عليها في حرب الخليج، كما كانت كذلك عبئاً على تحالف عربي أمريكي ضد الإرهاب .

لابد أن تكون المعادلة على الشكل الآتي :-

١- تحديد مفهوم الإرهاب ، خصوصاً حيال الحركات الإسلامية المعنية بالصراع العربي الإسرائيلي .

٢- مقايضة الموقف العربي تجاه حلّ الصراع العربي - الإسرائيلي .

وفي ضوء ذلك سينجز التحالف الذي سيطاول التعاون الاستخباراتي، ويصبح على كل دولة مهمة ضربِ بعض رموزِ «الإسلام السياسي المتشدد» أو بعض البؤر الإرهابية.

ولا بد من القول بأن الشعور بكراهية الغرب للعالم الإسلامي -وهو من المعوّقات الأساسية للحوار بين الحضارات- ليس بجديد، إن الصدمات العسكرية بالإضافة إلى الحملات التبشيرية هي بداية الاحتكاك والتعامل بين الغرب والمسلمين على نطاق كبير خاصة مع حملة نابليون على مصر عام ١٨٩٧م ، هذا كرّس في فكر المسلمين والعرب تفوق الغرب العسكري، ودوره قد توظف كقوة استعمارية، توظف هذه القوة العسكرية من أجل نهب ثروات المنطقة وإزالة مقوماتها الحضارية والصناعية ، وتعمقت هذه الصورة في وعي الأمة بعد الحرب العالمية الأولى وعبر معارك التحرير وفي إقامة دولة إسرائيل على أرض سلخت من أصحابها الشرعيين وفي تقسيم العالم الإسلامي وإقامة الانتداب والوصاية على هذه الأمم المتخلفة . وتحاول أمريكا اليوم وتحالفها الغربي إزالة البيئة الاستراتيجية النووية وأسلحة الدمار الشامل ووسائل إطلاقها . إذ إنه من الممكن أن تتمكن دول عديدة كسوريا وإيران وليبيا من امتلاك أسلحة دمار شامل مهدّدة بذلك المفهوم الأمريكي للسلام ، ومن هنا لايجوز للعرب والمسلمين أن يمتلكوا القدرات الكيماوية وغير التقليدية إذ إن قيام دول غير تقليدية في العالم الثالث وباستثناء إسرائيل طبعاً يمثل تحدّياً للهيمنة الرأسمالية الإمبريالية، ولهيمنة الشمال على الجنوب ، فالضغط العسكري من قبل تحالف دول الشمال يهدف إلى إحكام السيطرة على الجنوب وقمع الاضطرابات والتمردات والثورات .

لقد أصبح مطلب إقامة الدولة الإسلامية شعار المواجهة مع الدولة الغربية، فطرحت العديد من الحركات الإسلامية نموذج الدولة الإسلامية والصحوة بديلاً عن الدولة القومية/القطرية، والقومية العلمانية، إن النماذج التي تبنّتها الدول القطرية بعد الاستقلال عن الغرب فشلت في أغلب الأحيان لأنها قامت دون النظر إلى الطريقة الإسلامية التقليدية للمجتمع فتحت ذريعة التنمية قامت حكومات هذه الدولة بسحق البنية التحتية والفوقية دون مراعاة لمشاعر الشعوب الإسلامية

وطموحاتها ، كما تم نقل النماذج والمؤسسات والدساتير والقوانين دون روحيتها ودون النظر إلى الإمكانات والظروف الطبيعية للمجتمعات المستوردة ، هذا قد أدى إلى انقطاع مع الماضي لكن دون قدرة على تطوير حقيقي للحاضر ، كذلك فرضت معظم هذه النماذج بالقوة ودون هوادة تحت شعارات قومية تشكّل في حدّ ذاتها نماذج فكرية مستوردة، إذ لم تكن فاعلية هذه النماذج تتوقف على ملاءمتها لطبيعة الشعوب وللتطور الطبيعي الاجتماعي ولتأصّلها في وعي الأمة ولتاريخ الأمة الذي لعب فيه الدّين دوراً أساسياً .

وإذا بالنخب الحاكمة بعد الاستقلال ترفض القيم الإسلامية وتطوّر آليات للتحديث على غرار النمط الاستعماري والإمبريالي، وطبّقت هذه النخب عشوائياً معايير الغرب في التقدم والحداثة والتمدن .. ضاربة بعرض الحائط بالأسس المعيارية الإسلامية الأخلاقية والاجتماعية والسياسية والعقدية فأصبح المؤمن يعاني من دولة انفصلت في أكثر الأحيان عن أسس الإسلام الشرعية، ومزّقت البنية الأخلاقية للمجتمع ، زاد في هذه المشاعر نكسات الدولة القطرية وخاصة نكسة ١٩٦٧م ، إذ كان لانتصار إسرائيل في حرب ١٩٦٧م دور أساسي في توليد عقدة النقص عند المسلمين والعرب ، فالأراضي العربية المقدسة اعتدى عليها من قبل دولة تقوم على العقيدة فلا يحارب العقيدة إلا عقيدة أشدّ، ولا يهزم الدولة الدينية إلا دولة دينية أقوى ، ومن تداعيات حرب الخليج الأخيرة انهيار متزايد لشعبية القومية العلمانية تؤدي مثل هذه الكوارث بالإضافة إلى فشل نماذج التنمية الحقيقية والسياسية القومية إلى سخط وغضب الشعوب الإسلامية، وإلى تحوّلها باتجاه نقد الأنظمة الحاكمة وخطاباتها السياسية عن طريق نقد الأيديولوجيات القومية وإلى الدعوة إلى العودة إلى التراث الإسلامي لاستلهام البديل ، وكذلك إلى رفض طرح حوار الحضارات، فالمزاج الشعبي في حالة رفض للإذعان عبر الحوار .

كما أن التيارات السياسية الداخلية تضغط شعبياً من أجل المشاركة في القرار السياسي ومن أجل إدخال الإسلام كمرتكز أو المرتكز الأول في الحكم (الجزائر ، تونس ، مصر ، الأردن..) لكن مشاكل الدول العربية السياسية والاجتماعية باختلاق شرعيتها لا تسمح لها بالدخول في ديمقراطية حقيقية أو حوار فعّال ، فهي

مجتمعات مفككة ومركّبة (العراق ، السودان) ، كذلك فإن العديد من القوى الإسلامية تطالب بالديمقراطية كوسيلة لا كمبدأ سياسي ، إن أسس الديمقراطية وهي المشاركة في السلطة والمحاسبة العامة غائبة في أغلبية الدول الإسلامية ، كما أن القوة المركزية في الدول العربية على سبيل المثال منذ الحرب العالمية الثانية مطلقة بسبب توظيفها للعدد الأكبر من القوى العمالية، وبسبب سيطرتها على جميع شؤون الحياة ، وقد أدّت عملية التصنيع مثلاً إلى شبه إزالة للزراعة التقليدية في الريف مما أدّى إلى هجرة ضخمة للفلاحين إلى المدن، وخلق أحزمة فقر في داخل وحول المدن الكبيرة في مصر وتركيا وإيران والجزائر مثلاً، فيعاني هؤلاء النازحون من مشاكل اقتصادية وثقافية وأخلاقية كبطالة ونقص المسكن، وتمزيق العائلة، ومشاكل في الهوية ، إن غالبية الأيديولوجيات حول القومية سهّل على الدولة فرض مفهوم القومية والاستبدادية على المجتمع باسمها ، إلا أن القومية وخاصة بعد الضربة الأخيرة التي تلقتها على أيدي دعاتها ومعارضيها على حدّ سواء ازدادت خسارتها مع خسارة العراق للحرب إذ إن مفهوم القومية الذي فرض في معظم الأحيان مع فرض مؤسسات حديثة كالبرلمان والإدارات العامة في محاولة لتجاوز خصائص أخرى كالدّين والقبيلة والعائلية قد خسر من مبرر وجوده، وخسرت معه مشروعية الدولة التي رفعت رايته ، هذه الأمور تفسح في المجال للمطالبة الشعبية عن طريق الشورى (الديمقراطية ؟) في صنع القرار السياسي الدولي، وفي شؤون المجتمع، وفي أحداث تغييرات أيديولوجية ، إلا أن كل هذا لا يفضي إلى الحوار ، إذ إن هذه الدولة القومية القطرية محميّة من الخارج ضد الداخل مما لا يسهّل عملية الحوار أيضاً .

الإشكالية الرابعة: طغيان ثقافة الاستبداد وفقدان الإسلامية الإيجابية :

إن العالم العربي اليوم ومعه المثقف – يعاني من فقدان تلك الفكرة الإصلاحية النهضوية الواعدة بمستقبل خال من الاستعمار والتجزئة والتبعية، فهو يقف اليوم حائراً أمام انشطار الدولة إلى تركيباتها البدائية من عشائرية وطائفية ومذهبية وقطرية، وكذلك يقف فاقداً الأمل من فقر المجتمع إلى دعاة القومية والليبرالية والاشتراكية والإصلاحية ومشاريعها وإفلاس مشاريعها الاقتصادية ، فالمثقف الليبرالي لم

يتمكن من الاندماج عضوياً في مجتمعه ، مما منعه من إنتاج وعي مجتمعي قادر على التغيير ، أما المفكر القومي ومعه القومية فقد عاش - كما عاش المفكر التقليدي - في حالة عقائدية لا عقلانية ؛ ومع أن الفكر القومي رفع في أغلب الأحيان شعار العلمانية في التسويغ الديني عبر محاولته علمنة الدين الإسلامي ، إلا أن فكرة النهضة تحولت إلى فكرة تنموية مسطحة تغاضت فيها عن مسائل التخلف والاستبداد والوعي ، فالاشتراكية مثلاً عملت في العالم العربي على تبرير الاستبداد وقمع الوعي باسم العدالة الاجتماعية ، متجاهلة البعد الإنساني والاجتماعي والديني للمجتمعات العربية ، فكانت التنمية عملية مشوّهة وغير قادرة على تحديث أسس المعاش الاجتماعي والسياسي؛ كما لم تتمكن من خرق الوعي التقليدي السائد لأنها لم تبن على أساس معرفي حقيقي بل على تهميش الوعي وتقليد الغرب[٨].

ومن المفيد التذكير بأن عملية التحدّي بين الإسلام والعرب من جهة ، وبين الغرب من جهة أخرى - رسمت إذاً معالم الفكر النهضوي الذي تطوّر وسط التجزئة الإقليمية والاجتماعية، لذلك تحوّلت حركة الإصلاح الإسلامي إلى حركة ربطت الانحلال السياسي بالانحلال الديني ، وقد شنّ الأمير شكيب أرسلان حملته المضادة على الغرب ومزاعمه الحضارية والمدنية ، فصادر الاستعمار الفرنسي كتبه ومؤلفاته ، ولهذا لقبه السيد/محمد رشيد رضا بأمير البيان ، أما كتابه «لماذا تأخر المسلمون، ولماذا تقدم غيرهم؟» فهو ثورة موجّهة ضد عالمي الإسلام والغرب[٩]، ويرى الأمير أرسلان أن سبب التخلّف هو افتقاد المسلمين للعلم ، وهو ما وافقه عليه جمال الدين الأفغاني ورفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي، أما الإسلام فهو مدني؛ ولذا فإن الإيمان العميق بالعقيدة الداعية إلى الوحدة والثورة على الجهل والمناهضة للظلم- كان بطبعه الدافع إلى قيام دولة العرب والمسلمين وتوسعها ، أما تخلّف وانحطاط المسلمين فهما نتاج فقدان ذلك الإيمان ، ومن ثم العلم والقوة[١٠]، إن الأمير شكيب أرسلان الذي عايش الهزائم والانتصارات وعصر الانحطاط والنهضة- يمثل التيار النهضوي الإسلامي في مواجهة التحدّي الغربي ، فقد كرّس كتاباته لإثبات قدرة الإسلام على النهضة وقدرة العروبة على التصدّي ، إلا أن هذا

التيار لم يتمكن لأسباب سنوضحها لاحقاً، من التحوّل إلى تيار شعبي سياسي واجتماعي.

وبالرغم من أن قراءة عصر نهضة التراث هي دعوة إلى التكيّف مع العصر الحديث وتوظيفه في مسيرة نهوض، إلا أنها أيضاً اعترفت بسمو الفكر الغربي الحديث ومركزيته في قراءة التراث الإسلامي، لذلك تحوّل الفكر النهضوي أو التنويري إلى فكر تلفيقي حاول دمج أفكار عدّة تمثل القومية والديمقراطية والاشتراكية في فكر تراثي فضفاض وانتقائي، إذ إنه كان فكراً قائماً على مجتمع يتجزأ ويتآكل بعد سقوط الدولة العثمانية، فتحول فكر النهضة إلى فكر سياسي استقلالي كفاحي، وتغاضى إلى حدٍّ كبير عن البعد الفكري والفلسفي.

لقد خرج فكر عصر النهضة إذا من تقابل الثقافة الإسلامية التقليدية مع الثقافة الغربية الحديثة، وفي لحظة سقوط الدولة الإسلامية الجامعة . فتحولت العلاقة مع الغرب إلى سؤال حول عوامل السقوط. إن ولادة ثقافة عصر النهضة جرت في مرحلة ضعف الأمة العربية والإسلامية، فتشوهت الأسئلة، وكذلك الإجابات عنها. وهكذا مثل التراث الذي هو إحدى الإشكاليات المطروحة لدى رجال النهضة ومحور حوارات المثقفين، سواء أكانوا رجال دين أم ليبراليين أم تقنيين. كانت قراءة عصر النهضة للتراث لذلك قراءة الاصطدام والمواجهة مع الغرب ، من ثم كان المثقف خاضعاً للشروط نفسها التي قُرئَ فيها التراث[11]، ومن هنا نرى أن مثل هذا الصدام -ونحن نعدم القدرة على تخطيه حتى الآن- يعوق القدرة على التحاور مع الآخر، على افتراض أنه يريد التحاور، كما أن الغرب قد أسهم في تطوير الدولة المستبدة.

لقد اعتبر عبدالرحمن الكواكبي أن الاستبداد هو الإشكالية المركزية في أي نهضة، سواء فكرية أو اجتماعية، ورأى أن غياب المجتمع المدني وسيطرة الاستبداد يمنعان المعرفة الحقة، فالاستبداد ضده العلم، ولا نهضة دون مناهضة الاستعباد، أما دور المثقف فهو الاهتمام بعلوم الحياة، مثل الفلسفة العقلية، وحقوق الأمم، والسياسة المدنية ، ويؤكد الكواكبي على الجانب العملي للوظيفة المعرفية، فالاستبداد عنده أصل كل فساد ، فهو يفسد العقل والعلم والدين[12]؛ لذا ، فعلى المثقف الاندماج

في أمته ومجتمعه لإزالة الجهل والاستبداد ، وتنعكس هذه المقولة على جدلية المعرفة والسلطة، وترتبط النهضة إذاً بمعرفة متنورة، ويرتبط الانحطاط بسلطة مستبدة، فالاستبداد يمنع التربية الصحيحة والمعرفة الحقّة، ولهذا كانت الأولوية عند الكواكبي تحرير العقل وإقامة مجتمع العدالة والحريّة والشورى، وهكذا يُرجع الكواكبي انحطاط الأمم إلى تحوّل الدين إلى عبادة ونسك فقط، مما يؤدي إلى الانحطاط السياسي والتهاون بأمور الدنيا والدولة (١٢).

لقد طغت المسألة السياسية في الفكر الإسلامي القديم والحديث على العلماء والمفكرين مما جعل ابن خلدون على سبيل المثال، يربط قيام وزوال الأمم والحضارات أو الانتقال من البداوة إلى الحضارة بالأنظمة السياسية ، وهذا الطغيان جعل الفقهاء الكبار من أمثال الماوردي وابن تيمية وابن جماعة ، يقرون بشرعية وجود أي سلطة سياسية ، وحتى ولو اغتصبت الخلافة إذ لم يهتم هؤلاء الفقهاء وغيرهم من علماء الدين في الأمور المعرفية الحقة، بل كان جُل اهتمامهم منصباً على مسائل السلطة وتفريعاتها وضرورة تطبيق الشريعة وبأي ثمن ، أما المفكرون المهتمون بشؤون المعرفة الحقة والجدل بين الديني والدنيوي، والمعرفة الدينية والمعرفة العقلية فقد تم تهميشهم وتغيبهم ، وكذلك تم تهميش المجتمع (أو الأمة !)، وهذا التهميش مازال قائماً حتى اليوم ، سواء في الدولة العربية الإسلامية التي تجد مشروعيتها في الفكر الإسلامي: التاريخي والفقهي والسياسي المنقطع عن شجون وشؤون العصر، أو الدولة العربية القومية التي تستمد شرعيتها من فكر قومي علماني مقطوع عن شجون وشؤون المجتمع، وهو كذلك مرتبط عن قناعة أو عدمها بالعالم الغربي المهيمن على كل الأمة العربية.

إلا أن عمق الهزيمة الحضارية مع الغرب أدّى إلى نشوء وعي مشوّه ، لم ينظر إلى الاستبداد بوصفه ركن الانحطاط ، بل اعتبر أن الدين هو سبب هذا الانحطاط، فولّد أزمة هوية لم تتمكن الهوية الوطنية والقومية من تجاوزها وتحول الاستبداد الفكري والسياسي إلى مشروع لنهضة الأمة عبر القومية العلمانية المفروضة من نخب تقطعت وانقطعت عن الفئات الشعبية ، فتحول المجتمع إلى مجتمع بطريركي حيث وظفت فيه الدولة المثقفين من أجل إنتاج أيديولوجيا استبدادية شعبوية تبيح

تدمير المجتمع الأهلي وقواته وممثليه، وإنتاج مجتمع معولب على طريقة النخب العشائرية والطائفية والعائلية والتي اعتبرته تابعاً لها ، هذا الإطار الثقافي السياسي منع قيام حوار حقيقي بين الحضارات ، بل كان سياسة آنية تفرضها مصالح الدول على حساب التناغم والحوار بين الشعوب.

وكان الدور الاستعماري أساسيًّا في إضعاف الليبرالية عبر ربط اقتصاديات العالم العربي بالرأسمالية الغربية وتحولت السلطة القومية العربية إلى قامع لليبرالية الفكرية ومستورد لليبرالية الاقتصادية ، فأصبحت الدولة القومية مجتمعاً مندمجاً عضوياً في اقتصاد الغرب، ولكن منفصلاً عن ثقافته، في هذا الجو أجهضت أيضاً الليبرالية الدينية لمحمد عبده، وتحول الدين إما إلى تقليدية مسوغة لأحكام السلطة وسياساتها ، وإما وإلى أصولية معارضة لأحكام السلطة وسياساتها، وبهذا اجتثت الأسس الفكرية لليبرالية إسلامية وتيارها السياسي والاجتماعي، والإمكانية الحقيقية للانفتاح السياسي على الآخر.

ومما لا شك فيه أن المجتمعات العربية تتميز عن المجتمعات الغربية وعن بعضها، وأن نشر النماذج السياسية الأوروبية لم تنتج نتائج طبق الأصل ، وكان نشوء الدولة الحديثة في العالم العربي مفروضاً عبر الضغوطات الخارجية ، ولم يكن نتيجة لتطورات طبيعية داخل المجتمع، ومازال الدولة حتى الآن توظّف قوى خارجية من أجل المحافظة على الحكم في بيئة قمعية للبنى الاجتماعية ، وعلى نقيض من الدولة الغربية تقوم الدولة العربية باستمداد قوتها ومصادر استمراريتها من خارج الوحدة الاجتماعية، ومن ثم تفرض آراءها على المجتمع في محاولة لإزالة أي منافسة على السلطة ولتمزيق البنى الاجتماعية، كل هذا يؤدي بالنخب الحاكمة إلى زيادة قمعها للمجتمع، وتدخّلها فيه، ومراقبته من أجل المحافظة على السلطة.

لقد عرقلت الدولة الوطنية القومية مسيرةَ تطوّر الفكر الإسلامي الليبرالي في السياق الحضاري الحديث والمعاصر ، فوأدت تلك التجربة وحوّلتها إلى نقيضها إلى أصولية نصية ، وهو ما فعلته مع الليبرالية العلمانية ، إذ حوّلتها إلى مسوغات «عقلانية وعلمانية» أو أصولية علمانية لافتراس حرّيات الأفراد وتعددية المجتمع ، فعوضاً عن أن تتغلغل الليبرالية في التركيبات الاجتماعية والبنى الاقتصادية والمؤسسات

السياسية، تحولت إلى أيديولوجيا مازالت توظف مع سلطوية سياسية لتصفية القوى الفكرية والثقافية والاجتماعية والسياسية التي تقف في وجه النخب الحاكمة أو تعارضها ، إن علمانية الدولة القومية السلطوية أو الأصولية العلمانية هي من أهم العوامل التي أدّت إلى صعود الإسلام السياسي.

فالمثقف القومي لم يكتف بإلغاء النهضة عن طريق التثقيف أو نشر العقلانية، بل حوّلها إلى مشروع سياسي مؤدلج يسحق العلم، ويتبنى السلاح، ويقمع البشر، فالتنمية والإعمار والعقلانية والإبداع أصبحت حكراً على القائد الجامع للجماهير حول الدولة؛ لذلك يقول عبدالملك: «إن نهضتنا المصرية العربية قامت على أساس الجمع بين فتوحات إبراهيم باشا وفكر الشيخ رفاعة الطهطاوي في دولة محمد علي التي تجددت بقيادة جمال عبدالناصر في عصرنا». فمحورية العمل من أجل النهضة إذاً تقوم على القادة الأفذاذ المتقدمين، مثل إبراهيم باشا، ومحمد علي باشا، وجمال عبدالناصر، أما الشيخ أو المفكر فهو ملحق في دولة محمد علي، وهكذا يختزل المثقف القومي التاريخ، ويحول نجاحاته إلى لحظات إلهام الحاكم، لا الشعوب.

لذلك تحوّل فكر هذه النخبة إلى فكر استبعادي، استبعد الأكثرية المطلقة من الشعب، كل هذا أفضى إلى تقسيم المجتمع إلى فئة نخبوية عصرية تحتكر السلطة والثروة والثقافة، وإلى غالبية تقليدية محرومة من كل هذا .

لقد خَرَجَ المثقفُ العربيُ الحديثُ من اصطدام المجتمع العربي بالغرب ، ولم تنشأ تكتلات بديلة للعصبيات القديمة (العائلة، والعشيرة، والطائفة) كبديل يمثل المجتمع الأهلي؛ لذا بدا المثقف في قطيعة مع الأيديولوجيات الشعبية والثقافية التقليدية الدينية ، لكنه دخل السلطة من المواقع التقليدية باسم مشروع تغيير في الدولة والمجتمع؛ لذا تزاوج «النص المؤسسي الغربي والبنية العصبية المحتلة ، وبذلك، ولد تقنيو المعرفة العلمية والعملية ليشكلوا فئة النخبة الحديثة..»، وبهذا تحوّل المثقف إلى خادم للسلطة عند قبولها له، أو عاد لخدمة عصبياته التقليدية، لقد أنتج فكر عصر النهضة وعياً زائفاً لم يتمكن من تجاوز ردّات الفعل الوطنية المتعلقة بمسائل الهوية والكينونة ، أما حرب الخليج الثانية فقد أنزلت أشدّ الهزائم الوجدانية والاجتماعية والسياسية بالفكر القومي العلماني ودولته، لذا فإن أحد المفاعيل العملية للفكر

النهضوي الآن هو فقدان المشروع النهضوي: العلماني، والقومي، والإسلامي لسبب وجوده وإثبات فشله ضمن هذا الإطار السلبي الثقافي ، لاشك أن الحوار الحقيقي الفكري والحضاري والثقافي لا أصل له ، بل تقوم الحوارات على مصالح آنية لفرض رؤية القوي على الآخر الضعيف.

التحدّيات التي يواجهها العالم الإسلامي:

يجب النظر إلى المجال الإسلامي على أنه مجال انعتاق المسلمين من القوالب التي وضع كل طرف الآخر فيه، فنمطه في نماذج جاهزة وحول قوميته إلى قوة سلبية تدميرية عوضاً عن أن تكون مصدر قوة للآخر، ومن هنا فإن العمل على تفكيك تحدّيات العمل المشترك بين المسلمين على المستوى الدولي والإقليمي والداخلي وحتى المذهبي ، وكذلك العمل على تفعيل المشترك الديني والدولي والإقليمي والداخلي الذي يؤسس لنظام إقليمي إسلامي مشترك يؤمن للجميع الانخراط من موقع القوة، في النظام العالمي المعولم عوضاً عن السلبية في مواجهته، وكذلك فإن مثل هذه النظام الإقليمي الإسلامي الجديد يمكن الجميع من مواجهة إسرائيل بوحدتهم، ومن الالتفاف إلى قضايا القرن الحادي والعشرين، والتي تشتمل على تطوير البنى السياسية والرؤية الاستراتيجية، وتفعيل منظمة المؤتمر الإسلامي، ومن ثم الدخول في عالم ما وراء الحداثة، وتطوير البنى الاقتصادية والاستفادة من ثروات العالم الإسلامي الهائلة ، والاهتمام بتطوير البنى الاجتماعية والمناهج التربوية وصورة المسلمين في العالم .

لا بد إذاً من إعادة رسم توجّهات واستراتيجيات العالم الإسلامي ، ومن تمكين قومياته من الفعل البنّاء الإيجابي عوضاً عن رد الفعل السلبي ، فقد آن الأوان لكل الدول الإسلامية والدول العربية مجتمعة ومتفرقة للانخراط بإيجابية في العالم الجديد الذي هو في طور التشكّل الذي سيكون للمشاركة الإسلامية الإيجابية فيه الأثر الكبير في مستقبلهم وإذا لم يستطع المسلمون عمل ذلك فإنهم سيهمشون تكنولوجياً واقتصادياً ، وكذلك سياسياً وحضارياً. إن النظام الجديد هو أكثر عرضة للتأثر من النظام الثنائي القطبية الذي حكم القرن العشرين ، إذ إنه يفتقد إلى إطار مفاهيمي مما يمكن المسلمون من المشاركة في تحديده ، كما أنه بحاجة إلى منظومة

قيمية يمكن للمسلمين المشاركة بتطويرها بشكل فعّال عبر الحوار بين الحضارات والأديان والقوميات، إن هذا القرن الواحد والعشرين هو عصر التكتلات العظمى أو الوحدات الصغرى، كما هو واقع المسلمين اليوم ، وسيكون للتكتلات العظمى دورٌ حضاريٌ كبيرٌ، أما الوحدات الصغرى فستتحول إلى بؤر صراع ونزاع تزيد من تخلّفها ، فالتكتلات العظمى تتطلب وحدة حضارية متنورة لا عقدية ضيّقة ومتزمتة، وكذلك وحدة القضايا والمصالح والتراث والتكامل الاقتصادي ومصالحة الأنظمة لشعوبها ، والقبول بتعدد المصالح وعدم العمل على إلغاء الآخر، وتفعيل المؤسسات القومية (كالجامعة العربية) والإقليمية (كمنظمة الوحدة الأفريقية ومجلس التعاون الخليجي).

من الناحية النظرية فإن العرب والمسلمين يقفون على صخرة قوية من التاريخ المشترك والمصالح المشتركة والتحدّيات المتشابهة والاقتصاد المشترك والأعداء المشتركين ، ومن هنا تتوجب ضرورة الوعي بالحاجة الماسة إلى رؤية استراتيجية كبرى للعرب وللمسلمين تأخذ في الحسبان إرادة الشعوب وضرورات الأنظمة والعولمة ، وتغيير دور الدولة وبنيتها في النظام الجديد ، ومن حيث التاريخ والجغرافيا فإن المسلمين يمتلكون من الجغرافيا والتاريخ والإرث المشترك والقوة الجامعة من إسلام وقرآن ولغة عربية ما يؤهلهم ليكونوا في مصاف الأمم العظمى التي تدخل العولمة وتسهم فيها وتتجاوزها في المستقبل البعيد ، والمطلوب إذاً ليس مجرّد قراءة جديدة للتاريخ بل نظرة مستقبلية متجددة تقوم خارجياً على إنشاء منظومة إسلامية إقليمية ، وداخلياً على المجتمع المدني للتخلّص من القوالب التاريخية والسياسية المعولبة والمتعلقة والمتجزئة .

ومن هنا يمكننا تحديد بعض التحدّيات الداخلية التي تؤدي مواجهتها إلى تفعيل العمل الإسلامي المشترك في منطقة الشرق الأوسط، ومن ثم في العالم الإسلامي.

تعاني الدول الإسلامية عموماً من هشاشة الأنظمة السياسية، وانتشار السلبية، وتسلّط النخب العسكرية وغيرها على مفاصل الدولة ، كما تعاني أغلبية الدول الإسلامية من حركات جماهيرية تتطلع إلى الحريّة والعدالة والتنمية ، كما أن العلاقات بين الدول الإسلامية ، وبين كثير من الدول العربية ، هي علاقات سلبية

ومتفجرة وظّفت في كثير من الأحيان القوة العسكرية على حساب التعاون السياسي ، إذ إن أغلبية الدول هذه تنطلق من سياسات قطرية على حساب العمل القومي أو الإسلامي المشترك ، كل هذا أضعف مواقف الدول الإسلامية، وشلّ فاعليتها السياسية ومنعها من إيجاد آليات حقيقية فعّالة على المستوى العربي أو القومي أو الإسلامي .

إلا أنه من وجهة لنظر الجيوسياسية للعالم الإسلامي فإنه مازال ذات إمكانات هائلة ويتحكم في طرق الملاحة العالمية وأهم المضايق ، وهو ذو موقع جغرافي واقتصادي وعسكري مميز ، إلا أن الوظيفة الجيوسياسية للعالم الإسلامي معطّلة ، وتعاني من ضمور اقتصادي وضعف عسكري وفقر حضاري ، ومن المعلوم أن مشاكل العالم اليوم لايمكن حلّها عبر العمل القطري أو التطوّر الداخلي فقط ، بل إن الطابع العالمي للمشاكل الكبرى السياسية والاجتماعية والاقتصادية والعلمية يتطلب حلولاً كبرى ، كما هو الحال ، مثلاً مع قضايا البيئة وتصحّر الكرة الأرضية والتنمية والحريّة ، من هنا فلا بد من ضرورة نزع الصفة الأيديولوجية عن الصراعات بين الدول الإسلامية، والتوصّل إلى توازن المصالح عوضاً عن هدر طاقات الأمة بحثاً عن توازن القوى، فتوازن المصالح يفضي بالدول الإسلامية إلى الدخول في لعبة التوازن الدولي والتأثير في الاستراتيجيات العالمية: السياسية والعسكرية والاقتصادية ، مثل هذه النظرة أدّت مثلاً بالدول الأوروبية التي عانت من حروب هائلة ضد بعضها بعضا إلى إتمام الوحدة الأوروبية ، ومن هنا نرى مثلاً ضرورة أن يكون أمن كل دولة مؤمنا في سياق أمن جماعي إقليمي ، إن توازن الرعب القائم بين الدول الإسلامية في الشرق الأوسط يقلّص من قدرة العالم الإسلامي على المناورة، ويحدّ من إمكانية حصوله على دور أكبر في الاستراتيجيات العالمية ، كل هذا يتطلب قيام نظام إسلامي إقليمي فاعل يتمحوّر حول العمل على التكامل وتقسيم الأدوار، ومواجهة التحدّيات المشتركة ، ويكون لهذا النظام سوق اقتصادية مشتركة تعمل على الحدّ من التناقضات الاقتصادية، وتشتيت الموارد، وتصاعد نفقات التسلّح ، كما يجب أن يكون لهذا النظام دستور قائم على القواسم المشتركة بين الدول الإسلامية، ومجلس تمثيلي للدول المنظمة إلى عضويته ، إلا أن مثل هذا

النظام يتطلّب توفقاً أولياً لدول أساسية في المنطقة ، كالسعودية وإيران وسوريا ومصر، أو عبر مبادرات تقوم بها الجامعة العربية ومنظمة المؤتمر الإسلامي الذي يتوجّب عليه تطوير أنظمة إقليمية إسلامية تمهيداً لتفعيل عمل منظمة المؤتمر .

ومن المؤكد أن أغلبية الشعوب الإسلامية راغبة في إيجاد مؤسسات مشتركة بين دولها وليس من الضرورة أن تكون عملية الربط بين الشعوب عملية فورية وشاملة ، بل يمكن التركيز مثلاً على إيجاد سوق اقتصادية إسلامية . إذ إن غياب مثل هذه الأسواق سيؤدي لا محالة إلى انكماش اقتصادي أكثر حدّة وتآكل الدول الإسلامية واقتصادياتها في نظام عالمي قائم على هيمنة المصالح الأمريكية إذ إنه من الضروري أن تتعامل الدولة العربية والإسلامية أولاً ، مع دائرتها الحضارية ، كما يمكن للمسلمين إنشاء تجمع علمي يؤسس لمرجعية دينية يجمع المذاهب أو يتجاوزها، ويمكن تشكيل هذه المرجعية من عدّة دول ، مثل السعودية ومصر وإيران وتركيا وباكستان وأندونيسيا ونيجيريا.

ويجب العمل على تطوير الرأسمال البشري والصحة والتعليم كإنشاء مؤسسات علمية بحثية كبرى بالإضافة إلى مؤسسات لمحو الأمية، والعمل على إنشاء مؤسسات للتنمية للتعامل مع التزايد المتنامي لعدد سكان المنطقة، إلا أنه يجب التركيز في بداية الأمر على القضايا الموحّدة لدول الشرق الأوسط الإسلامية ، ومنها التعاطي مع قضية فلسطين والصحوة الإسلامية والديمقراطية والحداثة والتنمية، والحدّ من هدر الموارد في الحروب بين هذه الدول، وكذلك الحدّ من الإنفاق العسكري، بل يجب التعاون في المجالات العسكرية والدفاعية فحرب إيران والعراق استنزفت طاقات العديد من الدول المحيطة وهدرت طاقات بشرية كبيرة (أكثر من مليون قتيل) وأكثر من (٦٠٠) مليار دولار (لحربي الخليج) من النفقات العسكرية المباشرة ، كان من الأفضل لو تم إنشاء صناديق تنمية (كما هو الصندوق الكويتي والصندوق العربي) وتفعيلها من أجل العمل المشترك للدول العربية والإسلامية.

إلا أن هذا يتطلب اتفاقاً أولياً بين الدول العربية الأساسية وإيران على حدّ أدنى من الاستقرار والتضامن والقهر المتبادل وترسيم الحدود بشكل نهائي والاتفاق حول مصادر الثروات الاستراتيجية مثل النفط والمياه والممرّات والمرافئ ، وكذلك

في قضايا سلبية كالمخدرات والجريمة والإرهاب والتعاطي بواقعية وإيجابية مع القوميات والإثنيات.

بالإضافة إلى هذا كله يواجه العالم الإسلامي القضايا المطروحة من عولمة أنظمة التحكّم والحكم، والسيطرة الحضارية، والاقتصادية، والسياسية من حقوق الإنسان والتعددية والديمقراطية ، كما يطرح على العرب مشاريع أوسطية من قبل أمريكا وإيطاليا وإسرائيل ، وكذلك ضرورة التعامل مع الولايات المتحدة وإسرائيل، في مقابل كل هذا يجب على المسلمين، وهذا في الحدّ الأدنى التوافق على قضايا الوحدة والهويّة المشتركة والصحوة الإسلامية والقضايا المصيرية الأخرى مثل تحدّيات القرن الواحد والعشرين ، ومن القضايا الموحّدة والمصححة للعلاقة بين المسلمين :

- القبول بالظاهرة القومية .
- رفض المذهبية والطائفية .

تصحيح الصورة عن العالم الإسلامي (من إرهاب وتهديد حضاري للعرب) .

- انتشار الخطاب الإسلامي .
- الحوار بين الحضارات والأديان .
- والتوافق على آلية إنهاء الصراع العربي - الإسرائيلي .

وتشكّل منظمة المؤتمر الإسلامي التجمّع الإسلامي العالمي الوحيد الذي يضم تحت لوائه تجمعات عدّة (الجامعة العربية ، ومنظمة الوحدة الأفريقية) وتتألف هذه المنظمة من (٥٥) دولة إسلامية يشكّل تعداد سكانها حوالي (١٨) بالمائة من سكان العالم و(٢٠) بالمائة من مساحة العالم ، ولابد للمنظمة من تطوير آليات توحيدية لاستراتيجيات الدول الإسلامية وتطوير آليات فعّالة للتحكّم في النزاعات بين أعضائها عبر إنشاء منظمة تحكيم إسلامية قادرة على إلزام الدول الأعضاء بتنفيذ قرارات المنظمة ، كما يجب أن تعمل على تطوير حركة التقريب بين المذاهب من أجل أن تواكب تطورات العصر الفكرية وتحدّ من التجزئة المذهبية والجدل السلبي، إذ إن حركة التقريب حتى اليوم لم تتمكن حقيقة من تغيير ملامح الشخصية المذهبية المتوقعة ، مع الاعتراف بنجاحها النسبي على مستوى النخب الفقهية .

التحدي الثاني: العمل الاقتصادي والتكنولوجي والعلمي والتربوي:

مما لاشك فيه أن الأمن الاقتصادي للعالم الإسلامي يزداد سوءاً وسلبية. فالعالم الإسلامي قد وصل حتى إلى مرحلة عدم قدرته على تأمين غذائه، وخاصة في أفريقيا، كما أنه مثقل بالديون للعالم الصناعي الغربي، ويتفاوت المستوى الاقتصادي بنسب كبيرة، فهو يحتوي عدداً من الدول الأكثر فقراً، كما يضم عدداً من الدول الأكثر ثراءً من حيث مستوى دخل الفرد، كما يستهلك سباق التسلّح، واستيراد وسائل الدفاع من الخارج قدراته الاقتصادية، ويحدّ من عملية التنمية، فمن وجهة نظر التحليلات الجيوستراتيجية يقع العالم الإسلامي خارج المركز، وفي الأطراف وفي الشرق في مواجهة الغرب مع عدم قدرة العالم الإسلامي على استحداث توازن في المصالح ويعاني الأمن الغذائي والمائي من عدة مشاكل أساسية تتمحّور حول الكمية والنوعية والإدارة والمياه والإنتاج، فالدولة عموماً في العالم الإسلامي –وخاصة بعض الدول في الشرق الأوسط وأفريقيا– تحتكر المواد الأساسية، وتسيطر على البنى التحتية، فهناك العديد من الدول الاشتراكية والمعادية للقطاع الخاص هدفت إلى تغيير جذري في توزيع الثروة داخل المجتمع مثل (مصر ١٩٥٧–١٩٧٤) (الجزائر ١٩٦٢) (العراق ١٩٦٣) مما أدى إلى فشل سياسة تصنيع البدائل، وخاصة في غياب الموارد النفطية عند العديد من هذه الدول.

ومن هنا نرى ضرورة أن يقوم العرب والمسلمون بتفعيل قدرتهم على المنافسة ووجوب تعاطيهم مع قوانين السوق التي يسيطر الغرب على مفاصلها الأساسية: التكنولوجيا، والنظام المالي، وسهولة الحصول على الموارد الطبيعية، والتحكم بوسائل الاتصال والإعلام وأسلحة الدمار الشامل، ولذلك لابد من أن تقوم في العالم الإسلامي وخاصة الدول الإسلامية الشرق أوسطية ذات المصادر النفطية ثورةً في الاتصالات والتكنولوجيا، وإلا فإن تهميش العالم الإسلامي مرشح إلى ازدياد، وتفرض التحولات الدولية على الدول الصغيرة ضرورة اتحادها، ويشكل البعد الإسلامي نواة مهمة في توظيف منظمة الأوبك لأهداف جيوستراتيجية، فيجب إنشاء منظمة الأقطار الإسلامية المصدّرة للبترول من أجل أن تقوم برسم سياسات تكون في صالح الأمة العربية والأمة الإسلامية، ويمكن للمنظمة هذه

الضغط على السوق العالمية للبترول، وهي أساساً مجموعة الدول الصناعة الغربية التي تستورد (٧٥٪) من النفط من الأسواق العربية ، وكذلك على دول العالم الثالث ، ومع أن الغرب يتجه إلى ترشيد استخدام الطاقة وتقليص الاعتماد على البترول منذ عام ١٩٧٣م إلا أن المنطقة العربية وإيران تبقيان أهم احتياطي للنفط في العالم ، فعلى العالم الإسلامي التحكّم بتسعير النفط والتحكم به لصالحها الجيوستراتيجي والاقتصادي، وإعادة توزيع الثروات لتشمل الدول الإسلامية الأكثر فقراً .

ومن هنا تأتي أهمية تطوير الأنظمة التعليمية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية في ضوء التطورات العالمية ، وأهمها نظم التعليم والأبحاث من أجل تحويلها إلى أدوات فعّالة في التربية والثقافة من أجل المستقبل ، ومن أهم ما يجب فعله في هذا المضمار هو التعلّم من الماضي لكن تجاوزه على أساس الحاضر لتطوير المستقبل ، ومن هنا يجب خروج هذه النظم من تقليد الماضي وتقليد الغرب، بل يجب الإفادة منهما وتجاوبهما أو بمعنى آخر الانخراط والتفاعل في العولمة بالإضافة إلى أبعادها المعرفية والاجتماعية والدينية والسياسية والاقتصادية.

فيجب تحديث التعليم والاستفادة من جميع المناهج الحديثة، وتوجهها إلى خدمة المعرفة والتنمية، والأهداف الجيوستراتيجية للعالم الإسلامي ، كما يجب الاهتمام بجميع مناهج التعليم وجوانبه، والانطلاق بفلسفة تربوية تقضي إلى تفعيل العالم الإسلامي؛ إذ إنه لا يمكن للمسلمين تحقيق نهضة مستقبلية دون إعداد المواجهة لهذا العصر الجديد وللانخراط في العولمة .

إلا أن المشكلة الأولى التي يجب معالجتها في العلوم الاجتماعية والإنسانية هي الابتعاد عن الالتزام بوجهات النظر الطائفية والمذهبية والمتطرفة ، وكذلك يجب الاهتمام بالتنمية البشرية وإعداد الكوادر البشرية، وإنشاء مراكز البحوث والتخطيط المتخصصة في كل مجالات العلوم والتكنولوجيا ، ومن المفيد جداً الاستفادة من الكوادر البشرية والمؤسسات التعليمية القائمة من جهة تفعليها وتخصيصها ، فيمكن أن تقوم كل دولة إسلامية بالأخذ على عاتقها تطوير مناهج التعليم وإقامة مؤسساته ؛ فتقوم مصر بتوجيه جامعاتها وتخصيصها بالنفقات المادية الضرورية

لتطوير دراسات حول التقريب بين المذاهب (الأزهر كالمؤسسة الأم والجامعات الأخرى، كجهات مسهمة ومساندة في هذا العمل) والسعودية بتطوير قطاع النفط ، فالعالم الإسلامي لا ينتج شيئاً ذابل من المعرفة العالمية حتى المحلية ، وذلك بسبب تخلفه العلمي والثقافي والحضاري، إلا فتات المعرفة، ومن هنا فإن نهضة العلوم في العالم الإسلامي ضرورية ، ولا نعني بهذا نهضة العلوم الدينية والإنسانية بل أيضاً العلوم الطبيعية والتكنولوجية لكي تمنع من جعل الشخصية الإسلامية شخصية تابعة علمياً، ومهمشة فعلياً .

كما يجب تقوية اللغة العربية على أساس أنها لغة القرآن، ولغة توحيد الأمة وفهم التراث، إذ إن هذا التهميش يُبعد المسلمين عرباً وغير عرب عن اللغة العربية، ويبعد الأمة عن بعضها ويشقيها ، أما تعميم اللسان العربي فيقر بهم ويوجد لحمة بينهم ، لكن لابد من ضرورة إحداث ثورة علمية وتكنولوجية كبرى من خلال الأخذ عن الغرب أسس تلك الثورة العلمية والمشاركة في تطويرها من أجل أخذ موقع في العالم الحديث ، وإلا سيصبح المسلمون أكثر هامشية في تاريخ القرن الواحد والعشرين .

فالعالم الإسلامي إذاً بحاجة ماسة إلى فلسفة تربوية موحّدة، ولكن تسمح بالتعددية القومية وواقعية ومرنة ، وهذا يحتاج إلى جهد خاص، ومؤسسة خاصة تأخذ على عاتقها وضع فلسفة تربوية عامة تسمح بخصوصيات قومية ومناطقية ، ويجب أن تشمل هذه الفلسفة الأهداف الفردية والاجتماعية والحضارية، وبناء الشخصية الإسلامية المثقفة المنتجة ، كما يجب رسم سياسات فعلية لتلك الفلسفة تعمل على التأثير في سلوكيات الناس مع خطط فورية ووسيطة الأمد وطويلة الأمد.

كما أن هناك ضرورة لتطوير المناهج الدراسية التي مايزال يغلب عليها العامل النظري واللفظي على حساب المعرفة والمحتوى، فمن ناحية هناك طابع تقليدي وسطحي سواء كان ذلك في المناهج الإسلامية أو الغربية إذ يجب إخرج تلك المناهج من الاستقطاب الديني/العلماني، والعام/الخاص، وكذلك بالضرورة الاستقطاب الطائفي والمذهبي والديني/القومي ، كما يجب تطوير طرق التعليم التي لا يزال يغلب عليها الطابع التقليدي والأيديولوجي .

كما يجب كذلك زيادة ميزانيات التعليم، وفرص الدراسات العليا، وزيادة مراكز

البحث العلمي في جميع قطاعات المعرفة والعلوم، والتكنولوجيا النظرية والتطبيقية، ففي العالم الإسلامي يوجد حوالي (٢٤٤) جامعة لحوالي مليار ومئتي مليون نسمة، كما أن ميزانية التعليم هي حوالي ٠,١-٠,٢ ، أما الولايات المتحدة الأمريكية ، وعلى سبيل المثال فلديها ٢٠٠٠ جامعة لحوالي ثلاثمائة مليون نسمة ، أما ميزانية التعليم فهي حوالي ٣-٤ بالمائة من الموازنة، كما تعاني مناهج التعليم في العالم الإسلامي من تدني نوعيتها وقلة عدد التلامذة الذي يتقنون المواضيع التقنية والعلمية، ومن هنا نرى ضرورة تقوية الجامعات، وزيادة عددها، وتحسين نوعيتها، وتحديد اختصاصاتها، وخاصة في المجالات التكنولوجية والعلمية والصناعية .

وقمت بهذه المقارنة بين الدول الإسلامية والغرب من أجل إظهار أن الحوار مع الغرب هو حوار غير متكافئ، بل يميل بشدة إلى ترجيح انتصار الغرب حتى في المسائل الحوارية بين الحضارات .

تفعيل المنظومة الإسلامية :

لذا فإنه من الضروري إقامة منظومة إسلامية تتمحور حول :-

أولاً: التضامن والأمن ، وتحتها أمور متعددة ، مثل :

- سوق إسلامية مشتركة .
- محاربة الاحتلال الإسرائيلي، ودعم إقامة الدولة الفلسطينية .
- الحدّ من أسلحة الدمار الشامل .

ثانياً: بعث الحضارة الإسلامية والهوية الإسلامية وتحتها أمور عدّة ، مثل :

- تطوير إيجابي للإسلام ، والتعايش السلمي ، والتفاهم المتبادل بين الحضارات.

ثالثاً: التنمية الشاملة والمتوازنة في جميع المجالات ، وهذا يشتمل على :-

- الاستثمار داخل العالم الإسلامي (والعربي والإيراني) .
- تأييد مبادئ إعلان القاهرة بشأن حقوق الإنسان والعمل بمقتضياته.
- المشاركة في النظام الاقتصادي .

رابعاً: تفعيل مؤسسات منظمة المؤتمر الإسلامي على الساحة الدولية ويشتمل على :-

- تعزيز التعاون مع الأديان الأخرى .

- إصلاح الأمم المتحدة .

كما يجب البدء فوراً بتأسيس سكرتارية دائمة تهدف إلى ديمومة الحوار والتخطيط لمتابعة العمل على إقامة تلك المنظومة ، يكون من أسس تلك المنظومة :-

- إصلاح الشوائب الإعلامية والنمطية عبر توظيف مؤسسات الإعلام .
- ضرورة نشر المعرفة بين المجتمعات الأهلية وإدخال مؤسساتها في عملية الإصلاح .
- ضرورة دراسة التاريخ على قواعد مشتركة وبالتعاون مع المؤسسات العلمية .
- تأسيس معاهد ومراكز البحث العلمي للتوفيق بين المذاهب ونشر مجلات ودراسات تختص بشؤون العالم الإسلامي ، وهذا يشتمل على : إعادة النظر في المناهج والكتب الدراسية التي تتعلق بالعالم العربي والإسلامي، وكذلك العالم الغربي وضرورة أن يتم تنقيح هذه الكتب على أسس تعاون متبادل بين الطرفين، وكذلك القيام بمثل هذه الأعمال مع العالم الغربي .
- توفير مواد تعليمية واستخدام شبكة الإنترنت لتعميق الفهم المتبادل .
- الدعوة إلى تأسيس مراكز للفنون ومراكز لعرض الإنجازات القومية في العالم الإسلامي والعالم الغربي .
- تأسيس جوائز ومنح سنوياً لأفضل كتابات حول العالم الإسلامي، سواء كان ذلك في معاهد الأبحاث أو الجامعات أو الإعلام .
- تأسيس مراكز تعليم مشتركة بين المسلمين والغربيين في الإعلام والتعليم والثقافة.
- تأسيس برامج تبادل علمي بين الأساتذة والطلاب وكذلك بين مؤسسات أهلية وحركات شعبية في العالم الإسلامي والعالم الغربي .

ويمكن لمثل هذه المنظومة التي يجب أن تعمل بداية تحت غطاء منظمة المؤتمر الإسلامي، أن تستفيد من البنية الحالية للمنظمة ومؤسساتها، والتعاون معها من أجل إنشاء مؤسسات إقليمية مكمّلة لمؤسسات المنظمة تستفيد من خبراتها ، كما يمكن تطوير مؤسسات جديدة في حال عدم وجودها لدى منظمة المؤتمر الإسلامي، والتي قد تكون ضرورية في عمل هذه المنظومة الجديدة .

هذه المؤسسات واللجان التي يمكن الانطلاق منها، هي على سبيل المثال :-

اللجان الرئيسة/الدائمة والهيئات الخاصة :-

١- لجنة القدس ووكالة بيت مال القدس الشريف .

٢- اللجان الدائمة :

اللجنة الدائمة للإعلام والشؤون الثقافية .

اللجنة الدائمة للتعاون الاقتصادي والتجاري .

اللجنة الدائمة للتعاون العلمي والتكنولوجي .

٣- اللجنة الإسلامية للشؤون الاقتصادية والثقافية والاجتماعية ، ويمكن تحويل هذه اللجان إلى مؤسسات فعلية في حالة قيام منظومة إسلامية شرق أوسطية .

أما المنظمات الثقافية التابعة أو المنتمية لمنظمة المؤتمر فتشمل العديد من المنظمات منهـــا :-

- المنظمة الإسلامية للتدريب والثقافة والعلوم/الرباط .
- اللجنة الدولية للحفاظ على التراث الحضاري الإسلامي/أسطنبول .
- مركز البحوث في التاريخ والثقافة الإسلامية/جدة .
- اللجنة الإسلامية للهلال الدولي/بنغازي .
- الاتحاد العالمي للمدارس العربية الإسلامية الدولية/الرياض .
- مجمع الفقه الإسلامي/جدة .
- وكالة الأنباء الإسلامية الدولية/جدة .
- وكالة إذاعات الدول الإسلامية/جدة .
- الاتحاد الرياضي لألعاب التضامن الإسلامي/الرياض .

وتشمل المؤسسات الاقتصادية التابعة أو المنتمية لمنظمة المؤتمر :-

- البنك الإسلامي للتنمية/جدة .
- المؤسسة الإسلامية للعلوم والتكنولوجيا والتنمية/جدة .
- المركز الإسلامي لتنمية التجارة/الدار البيضاء .
- المركز الإسلامي للتجارة والصناعة وتبادل السلع/كراتشي .
- الاتحاد الإسلامي لمالكي البواخر/جدة .
- مركز البحوث الإحصائية والاقتصادية والاجتماعية والتدريب للبلدان الإسلامية/أنقرة .
- الاتحاد الدولي للمصارف الإسلامية/القاهرة .

وفي الختام لابد من القول بأن على المسلمين أن يحاوروا أنفسهم أولاً ، وأن يعدّوا العدّة للحوار مع الآخر من منطلق التوازن مع الآخر ، وإلا فإن الحوار لم يكن، ولن يكون في صالح المسلمين ، هذا لايعني أن نقطع الحوار الجاري مع الآخر ، بل لابد من تأسيس قنوات متعددة ومتنوعة تمكّن المسلم من محاورة الآخر من موقع قوة ومعرفة ، لا أن يكون الحوار مجرّد أن يتفهم المسلمون الدوافع والأطر النظرية والسياسات الجيوستراتيجية للآخر ، لكن لابد من البدء من الداخل الإسلامي والانطلاق منه للخارج عوضاً عن أن يكون الحوار مفروضاً على المسلمين من الخارج الذي يملي عليهم شروط الحوار وأطره.

---

(١) صحيفة النهار الثلاثاء ١٣ تشرين الثاني ٢٠٠١م .

(٢) Fundementalism,a New Red Scare?' New York Times. Jan.29.1992

(٣) Washington's Algerian Dilemmas, Washington Post,Feb.6,1992

(٤) Washington Post, January 19,1992

(٥) David Ignatius RIslam in the west's Sight: the Wrong Crusade?' Washington Post-Feb.1992

(٦) عبدالرزاق عيد ، أزمة التنوير: شرعنة الفوات الحضاري ، دمشق: الأهالي للطباعة والنشر والتوزي ١٢/٥/١٩٩٧.

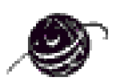
(٧) صالح زهر الدين زنهضوية الأمير شكيب أرسلانس ، الفكر العربي ، ع ٣٩-٤٠ ، سنة٦ ، ١٩٨٥م ص ١٧٠-٢٠٥ .

(٨) زهر الدين ، نهضوية الأمير شكيب أرسلان (مرجع سابق) .

(٩) عبدالرزاق عيد ، أزمة التنوير ، ص ١٥ سنة ٦ ، ١٩٨٥م - ٢٠٨ - ٢٢٩ .

(١٠) عبدالرحمن الكواكبي ، طبائع الأستبداد ومصارع الإستبداد ، بيروت مؤسسة ناصر ، ط٢ ، ١٩٨٠م ص ٥٠-٦٧ .

(١١) الكواكبي طبائع الإستبداد ، ص ٩٩-١١٣ .



الحوار وثمراته الإيجابية في الرؤية الإسلامية

عبد الله علي العليان(*)

للحوار في الواقع ثمرات وإيجابيات عديدة في حياة البشر لكونها دعوة ربانية من الله - سبحانه وتعالى - لأنبيائه وعباده جميعاً ، وإذا كان الخالق -عز وجل- قد حاور إبليس وهو الذي خالف أمره عندما طلب منه ـ عز وجل ـ أن يسجد لآدم وعصى ربه ، فلذلك حكمة بليغة للبشرية جميعها في مسألة الحوار وضروراته ، و من هنا فلاشك أن للحوار ثمرات عظيمة للبشرية لأنها دعوة ـ جاءت ـ من خالق البشر ، وهو العارف بقلوبهم وعقولهم ونفسياتهم ، وقد أثمرت الكثير من الحوارات عبر التاريخ الإنساني في مجال الدعوة والتربية والثقافة في إجلاء الكثير من الحقائق والتبصير بها والاهتداء للحق والصواب ، وإيجاد المؤمن الصالح والمتواضع والمتوازن في حياته ، وأوجدت المثقف المنفتح المبدع والمعرفة الحقة والكلمة الصادقة النافعة ، وهناك الكثير من الثمرات في هذا الصدد يمكن سردها في الآتي :

1 . ثمرات الحوار في الدعوة:

ثمرات الحوار في الدعوة كثيرة قد لا نستطيع أن نوافيها حقها من الشرح والتبيان، لكننا سوف نوجز بعضها في هذا الجانب ، فالقرآن الكريم والسنة النبوية يمتلئان بالحوارات الإيجابية وثمراتها في الدعوة بين الرسل ـ عليهم السلام ـ وأقوامهم ، وكيف كان الحوار هو الدافع إلى عودة الكثيرين منهم إلى الحق والاهتداء

(*) كاتب وباحث عُماني .

إلى الإيمان ، فالدعوة في الأساس حوار ، والقرآن الكريم ـ كما يقول الكثير من أهل العلم كتاب حوار بين الحق والباطل ، بين أهل الإيمان وأهل الضلال ، بين الكلمة الصادقة النافعة والكلمة الخبيثة المنحرفة ، وقد سرد لنا الكتاب الكريم في العديد من آياته كيف تم الحوار بين الأنبياء وأقوامهم وهو في الأساس دعوة إلى الحق ،وإلى الطريق القويم ، والحق أن الكثير من الخلافات التي تدور بين الناس مردها إلى عدم فهم موضوع الخلاف من كل جوانبه، والنقص ، أو الاستقصاء في القضية المطروحة بصورة متكاملة ، أو إلى التقليد الأعمى ، أو التعصب الذميم ، أو إلى الانقياد للهوى والمنافع الخاصة وغيرها من الأسباب ، لكن بالحوار الإيجابي ، وطرح مضامين ثاقبة وعادلة في الحوار سوف تتضح الكثير من الحقائق الغائبة ـ حتى وإن لم يستجب لها في تلك اللحظة ، فإنّ حكمة الحوار ستجعل المتحاورين يراجعون أنفسهم بعد ذلك. وهكذا تتحقق ثمرات الحوار في الدعوة بالتدريج[1] .

فالدعوة من خلال الحوار ثمراتها كثيرة ، ولعل الأمر الإلهي إلى أنبيائه باتخاذ الحوار طريقاً ومسلكاً مع أقوامهم لتبصيرهم بطريق الحوار إلى سبيل الحق القويم ، هو النموذج الذي يجب أن يحتذى في الدعوة لتحقيق ثمراتها الخيّرة ، ولذلك انفتح هؤلاء الرسل على الحوار حول ما يطرحونه ، وما يفكر به الناس ، والرد على شبهاتهم وظنونهم ، والخلل في تفكيرهم ، فكان الحوار أقوى الثمرات الإيجابية عند من يود أن يتجاوب مع الحق ويتجرد من أنانيته وغروره ، وكان هدف الأنبياء ـ عليهم السلام ـ في دعوتهم الحوارية مع الإنسان الضال بالكلمة الطيبة الوديعة كيف ينتصر على نفسه ، من خلال الانتصار على رواسب الجريمة في داخله .. فيصبرون ليعلّموه كيف يكون الصبر في موقع الصراع ، الصبر على النوازع الذاتية وعلى التحديات المضادة وعلى الوقوف مع الحقيقة بقوة ، وعلى روحية الحوار التي توحي له بالانفتاح الرحب على كل ما في الحياة من قضايا ومشاكل[2] .

● **ومن ثمرات الحوار** في الدعوة ما نجده من خلال آيات القرآن الكريم التي تدعو إلى التدبر والتأمل والحوار والجدل بالحسنى ، ولذلك حث الإسلام على الحوار والدعوة إليه بكل السبل ، والدفع بالمسلمين إلى طرق أبواب المعرفة الحقة بكل وسيلة معقولة ومقبولة ، والمتتبع لآيات القرآن الكريم يعرف كيف دعا كتاب الله

المؤمنين إلى اتباع سلوك طريق الحسنى في حوارهم ، وبيّن لهم حصاد ذلك من أنه يقلب العدو صديقاً والخصم الألد ولياً حميماً . ولهذا حرص القرآن الكريم على أنه يجب على كل من يحاور أو يجادل ، أن يكون حواره دحضاً للباطل وإحقاقاً للحق، حتى يصل المجتمع الإنساني إلى الغاية التي رسمها - سبحانه وتعالى - له.

ومن خلال تتبع حوار الأنبياء المرسلين : نوح وهود وصالح وشعيب وإبـــراهيم ـ عليهم السلام- ، ومواقفهم من أقوامهم في محاوراتهم وتساؤلاتهم ، ومقابلتهم كل غلظة وقسوة وجفوة وشدة في الخطاب بكل أدب رفيع ، وسلوك كريم ، وتوجيه صادق سليم ، وتسامح ورحمة . نرى أنها لجديرة أن تحول كل عناد إلى انقياد ، وأن ترد كل غواية إلى أدب وهداية ، لو كانوا يعقلون . تلك من الدروس المستفادة ، التي يجب أن ترتفع إليها مستويات الإنسانية اليوم ، في المعاملة وفي التفاهم والمخالفة ، وفي كل ميادين الحياة الزاخرة[٣] .

* كما أن الدعوة بالحوار تثمر للداعية الكثير من الإيجابيات من خلال حواره مع الآخرين سواءً الموافقون له أو المختلفون معه ، ومن هذه الثمرات أن الداعية في دعوته الحوارية يكتسب قوة وثقة ومعرفة وعلماً ووعياً بالآخر المختلف ونقاط ضعفه ، والاستفادة من تجارب الآخر ، واستخراج الرؤى الإيجابية منها ، ومن هنا فإن الدعوة بالحوار تثمر انطلاقاً إيجابياً للإصلاح والتجديد ، فعن طريقه يتحول إلى الاتجاه الصحيح ، وبسببه تستجمع الطاقات قواها التنافسية ، لمزيد من الاستجابة والتفتح للأفكار والأطروحات القيمة والنافعة[٤] .

* ولا شك أن ثمرات الحوار في مجال الدعوة يصعب حصرها ، لكونها واسعة باتساع الدعوة التي انطلقت منذ بدء الخليقة ، وقام بها الأنبياء والرسل ـ عليهم السلام ـ فهي في الأساس استراتيجية قامت عليها الرسالات السماوية في جدلها المستمر مع الآخرين ، فالحوار كان رمز قوتها من أجل إقناع الآخرين ، «وبذلك فإن قوة منطقها كان أساس نجاحها في الحوار الدعوي ، واستقطاب المؤمنين ، فأصبحت خالدة بخلود أفكارها التي ترسخت في الأذهان»[٥] .

* **ومن إيجابيات الدعوة بالحوار ، وثمراتها الطيبة** كذلك أنها تشيع المنظور

الديني للإنسان والكون والحياة ، حيث إن الداعية في حواره مع الآخرين يبرز الأفكار ويوضح القضايا التي قد لا تكون مطروحة بشكل أدق وأوضح للكثيرين ، كما أنها تثبت الإيمان الحق في القلب من هذا المنظور الحواري بتبيان قدرة الله - سبحانه وتعالى- وعظمته ، وتوحيده وقدرته ، فالدعوة في هذا الجانب لها الكثير من المآثر والثمرات ، ولعلنا نذكر قصة الهجرة إلى الحبشة ، وكيف أن الحوار بالدعوة الصادقة أثمر فشل وفد المشركين إلى النجاشي ، وكان على رأس وفد المشركين عمرو بن العاص ـ قبل أن يدخل في الإسلام ـ ، واستعان وفد المشركين على النجاشي برجال حاشيته ، بعد أن ساقوا إليهم الهدايا ، وقالوا لهم : إن ناساً من سفهائنا فارقوا دين قومهم ، ولم يدخلوا في دين الملك النجاشي ، وجاءوا بدين مبتدع لا نعرفه نحن ولا أنتم . واتفقوا أن يشيروا على النجاشي بطردهم .

فلما فوتح النجاشي في الأمر ، وكان رجلاً عاقلاً سليم التفكير ، رأى أن لا بد من تمحيص القضية ، وسماع أطرافها جميعاً . فأرسل إلى المسلمين فحضروا إليه ، فقال لهم : ما هذا الدين الذي فارقتم فيه قومكم ، ولم تدخلوا في ديني ولا في دين أحد من الناس ؟

فقال جعفر بن أبي طالب ـ وكان هو المتحدث بلسان المسلمين ـ : «أيها الملك ، كنا أهل جاهلية ، نعبد الأصنام ، ونأكل الميتة ، ونأتي الفواحش .. فبعث الله إلينا رسولاً نعرف حسبه ونسبه ، صدقه وأمانته وعفافه ، فدعانا لوحدانية الله ـ تعالى، وألا نشرك به شيئاً في العبادة ، وأمرنا بصدق الحديث ، وصلة الرحم ، وحسن الجوار ، ونهانا عن الفواحش ، وقول الزور ، وأكل مال اليتيم ... فآمنا به، وصدقناه ، فتعدى علينا قومنا ، فعذبونا ، فلما قهرونا وظلمونا ، جئنا إلى بلادك ، ونرجو وألا نظلم عندك»... وبعد أن استمع النجاشي إلى كلام جعفر، وإلى كلام عمرو بن العاص ، ما كان منه إلا أن قال للمسلمين : «اذهبوا فأنتم آمنون ، ما أحب أن لي جبلاً من ذهب وأنني آذيت رجلاً منكم . ثم رد هدية قريش إلى عمرو ومن معه وقال لهم : ما أخذ الله الرشوة مني حتى آخذها منكم» .

واستطاع المسلمون ـ بقيادة جعفر بن أبي طالب ـ أن يقنعوا النجاشي بسلامة موقفهم ، وأن يجعلوه ينحاز إلى الحق الذي تسلحوا به ، و أما المشركون ـ بقيادة عمرو

ابن العاص ـ فقد باؤوا بالفشل ، وعادوا إلى مكة يجرون أذيال الخيبة ؛ لأنهم أقاموا حوارهم مع النجاشي على الباطل ، وعلى الإشاعات الكاذبة ، التي يمجها العقلاء[٦].

ومن الأمثلة الحوارية في الدعوة إلى دين الله والمتمثل في الجهاد ضد البغي والعدوان ما حدث في غزوة أحد «حين تجمع المسلمون للقاء الكفار وكانت آبار المياه أمامهم ، وهنا نهض الحباب بن المنذر – رضي الله عنه – وسأل رسول الله – صلى الله عليه وسلم – : أهو منزل أنزلكه الله أم هو الرأي والحرب والمكيدة ؟ فأجاب رسول الله – ﷺ – بل هو الرأي والحرب والمكيدة .

فقال الحباب : يا رسول الله ما هذا بمنزل ، وأشار على رسول الله – صلى الله عليه وسلم – بالوقوف بحيث تكون آبار المياه خلف المسلمين فلا يستطيع المشركون الوصول إليها ، وفعلاً أخذ برأيه الرسول – صلى الله عليه وسلم – وكان ذلك أحد عوامل النصر في تلك المعركة .

وإذا حاولنا تحليل هذا الموقف ـ كما يقول د/ محمد المهدي ـ نجد أن الحباب بن المنذر كان مسلماً إيجابياً على الرغم من أنه أحد عامة المسلمين ، وكان أمامه من الأعذار لكي يسكت أو يعطل تفكيره الكثير فهو جندي تحت لواء رسول الله – صلى الله عليه وسلم– الذي يتلقى الوحي من السماء وهناك كبار الصحابة أصحاب الرأي والمشورة ، ولكن كل هذه الأسباب لم تمنعه من إعمال فكره ، ولم تمنعه من الجهر برأيه الصائب ، ولكنه مع ذلك التزم الأدب الرفيع في الجهر بهذا الرأي ،فتساءل أولاً إن كان هذا الموقف هو وحي من عند الله أم أنه اجتهاد بشري، فلما عرف أنه اجتهاد بشري وجد ذلك مجالاً لطرح رؤيته الصائبة ، ولم يجد الرسول – ﷺ– غضاضة في الأخذ برأي واحد من عامة المسلمين، وهذا الموقف يعطينا انطباعاً مهماً عن الجو السائد في الجماعة المسلمة آنذاك، ذلك الجو المملوء بالثقة والمحبة والإيجابية وإبداء النصيحة وتقبل النصيحة[٧].

* **ومن ثمرات الحوار في الدعوة** أن الإمام علي بن أبي طالب ـ كرم الله وجهه ـ صاحب رجلاً ذمياً ، فقال له الذمي : أين تريد يا عبد الله ؟ قال : أريد الكوفة . فلما عدل الطريق بالذمي عدل معه عليّ ، فقال له الذمي : أليس زعمت تريد

الكوفة ! قال : بلى ، فقال الذمي : فقد تركت الطريق ، فقال : قد علمت ، فقال له فلم عدلت معي وقد علمت ذلك ؟ فقال : هذا من تمام حسن الصحبة أن يشيع الرجل صاحبه هنيئة إذا فارقه وكذلك أمر نبينا ، فقال له: هكذا ؟ قال : نعم ، فقال له الذمي: لا جرم إنما تبعه مَنْ تبعه لأفعاله الكريمة ، وأنا أشهدك أني على دينك فرجع الذمي الذي مع علي وقد أسلم(٨) .

فالأسلوب الدعوي الحواري يلعب دوراً إيجابياً في مراجعة الشخص لأفكاره وتعامله مع الآخرين حتى إن المراجعة قد تتأخر بعض الوقت ، لكن فن الحوار وأسلوبه وطريقته يؤثر كثيراً ، لكنه يحتاج إلى صبر وحكمة ، ولنا في الأنبياء والمرسلين النموذج والقدوة في هذا المضمار .

ومن هذه المنطلقات الإيجابية فإن المحاور يجني ثماراً كثيرة منها على سبيل المثال: التمتع بلباقة القدرة على فهم الآخر ، والقدرة على تقليب الأمور والأفكار، والقدرة على خلق الاحتمالات التي يمكن أن يقصدها هذا الرأي أو ذاك الموقف ـ والقدرة أيضاً على توجيه الكلام الآخر توجيهاً حسناً ... إلخ(٩) .

● **ومن ثمرات الحوار في الدعوة** أن الداعية يبعد عن التعصب بحكم إدارة الحوار مع المخالفين ، ولذلك تجد الداعية المحاور ينفتح كثيراً مع الآخرين من خلال الحوار ، والآخر أيضاً ينفتح هو الآخر على الرأي المقابل ، ويتقبل رأيه وربما يتوافق معه ، ولأن الانفتاح الإيجابي على الآخر يقره النظام الكوني والتشريعي والاجتماعي(١٠) .

والحقيقة أن ثمرات الدعوة في الحوار كثيرة ـ كما أشرنا إلى ذلك ـ إلا أن الكثير من الجماعات العاملة في الحقل الإسلامي تفتقد كثيراً إلى الحوار الداخلي ، وهذا النقص في الحوار جرّ الكثيرَ من المآسي عليها وعلى بلدانها ، والشواهد كثيرة ومتوفرة لو أردنا إعطاء أمثلة في هذا المضمار ، وهؤلاء للأسف يطالبون أتباعهم ـ كما يقول د/ محمد المهدي ـ بالطاعة العمياء دون نقاش أو نقد ، والاستجابة السلبية ، لكل أوامرهم اعتقاداً بأن هذا يحقق مفهوم الجندية في هؤلاء الأتباع ، وكم من مآس حدثت بسبب إلغاء الأتباع لعقولهم والاكتفاء بالطاعة العمياء للزعيم أو الأمير .

وليس معنى هذا أن يتحول المجتمع المسلم إلى أفراد متناحرين بآرائهم دون اتفاق،

وإنما يجب عند مواجهة أي قضية عامة أن يدلي كل صاحب رأي برأيه بأمانة ومسؤولية ، ثم تجمع هذه الآراء لدى أهل الحل والعقد فيفندونها ويناقشونها، ثم يتخذ القرار الصحيح بناء على تلك الرؤى المتعددة وحين يتخذ القرار ويبدأ التنفيذ فعلى أفراد المجتمع المسلم أن يتعاونوا جميعاً في تنفيذ ما اتفق عليه حتى ولو كانت آراؤهم الفردية تختلف معه ولا يصح لفرد أن يشق الصف بعد أن يتفق أهل الحل والعقد على رأي معين ، وهذه المبادئ غاية في الأهمية للمحافظة على سلامة الصف الإسلامي وتماسكه [١١]

وإذا انتقلنا إلى الغرب وتابعنا انتشار الإسلام في القارة الأوروبية لوجدنا أن الدعوة كانت السبب الأساسي في الانتشار العظيم للإسلام في الغرب ولا يزال ، وعلى الرغم من الحملة الشعواء عليه ،ووصمه بالإرهاب ، والشر الكامن فيه ، وظلم المرأة و..و.. إلخ ، فإن الدعوة بالحوار أثمرت دخول الألاف سنوياً إلى الإسلام بفضل الله ، ثم بجهد الدعاة الذين لا يملكون إلا الكلمة الصادقة والمحاورة الأمينة والقدوة الحسنة .. وهنا يقول «هنري دي كاستري» : إن الإسلام ما دخل بلداً إلا صار ذا المقام الأول بين الديانات ، والسبب في ذلك بلا شك الدعوة وقوامها الحوار ـ وعلى هذا يتحقق أن الإسلام لم ينتشر بالقوة والعنف «بل الأقرب للصواب أن يقال : إن كثرة مسالمة المسلمين ، ولين جانبهم كان سبباً في سقوط المملكة العربية . ولقد يعجب المؤرخون من سرعة انتشار الإسلام ، حتى بلغ نهر اللوار في فرنسا ، ويتساءلون ما الذي كان يصير إليه حال أوروبا ؟. لو لم يقف (كارلوس مارتل) في وجه المسلمين في سهول (بواتيه) ونحن نرى أن هذا السؤال موضوع وضعاً مقلوباً . والأولى أن يقال : ماذا كان يصير إليه حال أوروبا المسيحية لو كان المسلمون متعصبين . لأن انكسارهم في «بواتيه» ليس سبباً كبيراً يكفي لأن يعوق الإسلام عن الانتشار[١٢] .

وهذا هو الصحيح لأن انتشار الإسلام بالدعوة في الغرب يفوق التصور ، وليس هناك جهودٌ خارقة في هذا الانتشار العظيم للإسلام في الغرب ، بل هي أسهل الوسائل وأبسطها .. إنها ثمرات الحوار .. والكلمة الصادقة .. والقدوة الحسنة .. (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن) صدق الله العظيم .

2 . ثمرات الحوار في التربية:

ثمرات الحوار في التربية في اعتقادي هي أكثر الثمرات رسوخاً وتأصلاً ونجاحاً، باعتبار أن التربية هي الأقوى في مرحلة التأسيس والنشأة ، والتربية الحوارية عظيمة وهي الأجدى في ترسيخ مفاهيم الحوار ، وقبوله عندما نربي المجتمعات على الحوار واحترام الرأي والرأي الآخر وقبوله عند ظهور علامات الحق بين المتحاورين ...إلخ.

وإذا استقرينا الكثير من آيات القرآن الكريم والصور المتعددة للحوار : بين الأنبياء وأممهم «أو بين أهل الجنة وأهل النار ، بعضهم مع بعض ، أو بين أهل الجنة والنار وبين أصحاب الأعراف ، وما قام به الرسول – صلى الله عليه وسلم- ما أجراه من حوار، وما حكاه لنا من صور المناجاة بين العبد وربه عند قراءة القرآن ، لخرجنا بمعان متعددة مختلفة للحوار القرآني والنبوي ، يصعب احتواؤها بتعريف يجمع كل معانيها ، وأشكالها ؛ لأنها ليست على نمط واحد ، ولكنها من حيث المغزى والمرمى تؤدي أهدافاً مشتركة»(١٣) .

وهي في أصلها تأسيس للحوار والاختلاف بمضامينه العديدة ووفق القضايا المطروحة ، لذلك فإن هذه الآيات هي التي تربي أسلوب الحوار والرد على المخالفين والحجة والبرهان ، وإعطاء الأمثلة المختلفة لدعم الحجة وقبولها من الناحية التربوية لذلك نرى «أن القرآن يتولى صياغة أسئلة وأجوبة تغني عن جواب المشركين ، ليقيم عليهم الحجة بها ، وليتم تقرير ما يراد تقريره ، مما يلزمهم الإقرار به ، بالبرهان والحجة، لزوماً منطقياً ناشئاً عن بداهة المقدمات التي صيغت في أسئلة المرحلة الأولى التي تحكي واقعهم أو تعبر عما هو مشاهد بالحس والواقع فلا يمكن إنكاره .

والمثال الآتي خير دليل على ذلك ، وهو الحوار القرآني مع المشركين الوارد في قوله – تعالى – : ﴿ قل من يرزقكم من السماء والأرض أم من يملك السمع والأبصار ومن يخرج الحيّ من الميت ويخرج الميت من الحيّ ومن يدبر الأمر فسيقولون الله فقل أفلا تتقون ، فذلكم الله ربكم الحق فماذا بعد الحق إلا الضلال فأنى تصرفون ﴾ (سورة يونس : ٣١-٣٢) .

فهذا الحوار يقوم على سؤالهم عما يعترفون به من فضل الله ورزقه .. ذلك أن

مشركي العرب لم يكونوا ينكرون وجود الله ، ولا أنه الخالق والرازق والمدبر . إنما كانوا يتخذون الشركاء للزلفى ، أو يعتقدون أن لهم قدرة إلى جانب قدرة الله ، فهو يأخذهم بما يعتقدونه ، ليصحح لهم ذلك الاعتقاد عن طريق هذا الحوار الذي يوقظ وعيهم الفطري.(١٤)

وقد احترم الإسلام العقل ، واعتبره طاقة عظيمة أودعها الخالق في الإنسان ، ولذلك نجد آيات القرآن الكريم تركز على ترسيخ الحجة البرهانية بالحوار ومخاطبة العقل كما في الآيات السابقة ، إذ نجده يأخذ في تدريب الطاقة العقلية على طريقة الاستدلال المثمر والتعرف على الحقيقة ، فيتخذ إلى ذلك وسيلتين :

الوسيلة الأولى هي وضع المنهج الصحيح للنظر العقلي .

والوسيلة الثانية هي تدبر نواميس الكون وتأمل ما فيها من دقة وارتباط . والوسيلة الأولى يصل إليها بطائفة من التوجيهات والتدريبات : فهو أولاً يبدأ بتفريغ العقل من كل المقررات السابقة التي لم تقم على يقين ، وإنما قامت على مجرد التقليد أو الظن . فينعي على المقلدين الذين يقولون : «إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون» ! «قالوا : بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا . أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون ؟! «وينعى على الذين يتبعون الظن : «إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس» «إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً»(١٥).

كما أن الله ـ سبحانه وتعالى ـ جادل منكري البعث وحاورهم من خلال رسله عليهم السلام ـ وردّ عليهم ، ولذلك حكمة لا شك في هذا ليعلمنا أسس الاستدلال والرد على الشبهات ودحضها بالحوار ، وكأساس تربوي قويم بتحقيق ثمراته الإيجابية وبالأدلة «العقلية المفحمة ، مبيناً أن الشبهات التي أثاروها لا تستند إلى دليل عقلي ، إذ إن العقل لا يحيل إعادة الأجساد مرة أخرى ، فمن المعلوم بالبديهة أنه لا يمكن لأحد أن يثبت أو ينفي وجود شيء في مكان أو زمان إلا بأن يطّلع أو يخبره مطّلع إذا كان وجود هذا الشيء أو عدمه لا يتناقض مع العقل ، وليس مستحيلاً في حكمه»(١٦) .

ومن الدلالات الأخرى في الحوار والمحاجة والاستدلال مع الآخر أورد القرآن

الكريم الكثير من الآيات التي تبرز أسلوب الحوار المنطقي والبرهاني لإقناع الكفار والمشركين بأن طريق الحق هو الأقرب إلى الصواب وعبر تحكيم العقل ، وهو أيضاً تبيان للمسلمين وتربية لهم بأن الإقناع والحوار هو السبيل الأجدى لتصحيح الأخطاء وتقويم المفاهيم المغلوطة ، وهذا بلا شك له نتائج إيجابية وثمرات طيبة للمربين ، ولعل إجابة نبي الله إبراهيم ـ عليه السلام ـ عندما سأله قومه عن تكسير أصنامهم هي إجابة عقلية منطقية برهانية فقال لهم :«فاسألوهم إن كانوا ينطقون» فسيجيبونكم عن سؤالكم ، فلما رجعوا إلى أنفسهم وتابوا إلى رشدهم لحظة من الزمان حكموا على أنفسهم بأنهم هم الظالمون في اتخاذ الأصنام عبادة ، لكن الشيطان استحوذ عليهم وعادوا مرة أخرى إلى تفكيرهم ، وعقلية القطيع(١٧) .

وإذا ما بذرنا قيم الحوار والتواصل فإننا سنجني ثمار هذا الغرس ، بأن ننشئ جيلاً متوازناً وإيجابياً ومتفاعلاً مع مجتمعه ومحيطه وعالمه ، إلى جانب أن هذا الغرس سوف يحررهم من الخوف والتردد والتوجس من الآخرين المختلفين عنهم ، وينمي فيهم روح الإيجابية والمنافسة والتفاعل والتأمل ، والترجيح بين الآراء ، وغيرها من الإيجابيات ، ولذلك فإن التربية الإسلامية الصحيحة المنفتحة على الحوار هي التي ترفض الظن والتخمين وتطالب بالدليل : ﴿وما يتبع أكثرهم إلا ظناً ، إن الظن لا يغني من الحق شيئاً ، إن الله عليم بما يفعلون﴾ (سورة يونس : ٣٦)، ﴿قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين﴾ (سورة النمل :٦٤) ، وهي تربية تعرف حدود العقل دون أن تنقص من قدره ﴿ ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً ﴾ (سورة الإسراء :٣٦) .(١٨)

وفي عصرنا الراهن ومع مجيء تطبيقات العولمة وآثارها العديدة فإننا أحوج ما نكون إلى الحوار بالتربية للاستعداد لهذه المرحلة الجديدة التي أصبح الاختراق فيها مسألة قسرية وفرضية لا خيار لنا فيها ، وهذا بلا شك يجعل من هذه القضية في مقام الضرورة لتنشئة جيل جديد يؤمن بالحوار مع الآخر ويبصر إيجابيات الانفتاح من سلبياته حتى يستطيع على الأقل أن يتفاعل مع القيم الصالحة ، ويحتاط للقيم المنحرفة أو السلبية ، التي ستدخل علينا اقتحاماً وليس اختياراً «ونحن لا نتحدث عن توقع أو خيال وإنما نتحدث عن واقع وحقائق قائمة حيث تستباح مجالات

الفضاء بصورة نهائية ، ويسيطر الأقوى تكنولوجياً على فكر العالم وعقله ، فتسهل عليه في كافة الشؤون الأخرى في الوقت الذي يصبح فيه العالم النامي عديم الحيلة أمام تلك القوى التي تمتلك الوسائل وأساليب الدعايات العديدة .

وسوف تضطر هذه الدول إلى فتح أبوابها على مصراعيها أمام هذا التطور المفروض بمنظمة التجارة العالمية «الجات» تحت مسميات دعم التفاهم بين الشعوب وتقديم الثقافة والفكر لبلورة حوار الحضارات والتواصل الإعلامي الجديد وتعميم التكنولوجيا والمعلوماتية «الإنترنت» عبر الفضاء .

فلا مفر من التعامل مع هذا الواقع الفضائي وهذا الاختراق الثقافي الجديد بكل إمكاناته الرهيبة .

فالهروب والعزلة أو الاعتزال عن المواجهة معناه أننا سنخسر مواقع جديدة وأرضية يمكن كسبها فيما لو قبلنا التحدي بشجاعة المواجهة وبجدية المصارحة في تناول قضايانا ومشكلاتنا عبر وسائل التقنية الفضائية[١٩] .

والشيء الغريب أن مبادئ التربية الدولية التي صدرت في توصيات اليونسكو في نوفمبر ١٩٧٤م ، تدعو إلى عكس ما تطرحه العولمة ، والتي هي في الأساس نتاج للفكر الغربي وتطلعاته للسيطرة وربما القضاء على التعددية ، وعدم التسامح مع الهويات والثقافات الأخرى. ومن التوصيات في هذا الصدد :

أ ـ إضفاء بعد دولي وإطار عالمي على التربية في جميع مراحلها وبكافة أشكالها.

ب ـ السعي إلى فهم واحترام جميع الشعوب وثقافاتهم وحضاراتهم وقيمهم وأساليب حياتهم ، بما في ذلك ثقافات الإثنيات المحلية وثقافات الأمم المتحدة .

ج ـ الوعي بتزايد التكافل بين الشعوب والأمم على الصعيد العالمي .

د ـ تنمية القدرة على الاتصال بالآخرين والحوار معهم .

هـ ـ عدم اقتصار الوعي على الحقوق وحدها بل شموله واجبات الأفراد والفئات الاجتماعية والأمم كل منها إزاء الأخرى .

و ـ فهم ضرورة التضامن والتعاون الدوليين .

ز ـ تنمية استعداد الفرد للإسهام في حل مشكلات مجتمعه المحلي ووطنه والعالم أجمع[٢٠].

• **ومن ثمرات الحوار في التربية** أنها تصنع الإيجابية وحسن التعامل مع الآخرين، وتبعد التفكير السلبي . . وقد طلب منا -سبحانه - عند الحديث مع الآخر المختـلف أن نحاوره (بالتي هي أحسن)وهي تربية إلهية عظيمة ، وفي آية أخرى (ادفع بالتي هي أحسن ، فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم). هذه الآية الكريمة دعوة للإيجابية ، فالله -سبحانه وتعالى يقول لك : كن إيجابياً في الطريقة التي تتصرف بها وتتعامل فيها مع الآخرين . كن إيجابياً في مشاعرك تجاه الآخرين ، وفي الحديث معهم وفي مواقفك تجاههم ، كن إيجابياً حتى إن الذي بينك وبينه عداوة لا يكون فقط مثل الصديق ، بل يصبح مثل الصديق الحميم جداً ، والقريب من النفس . لكن من يمكنه الوصول إلى هذه الدرجة العالية والمستوى الرفيع من التعامل والأخلاق؟ إنه الذي يصبر ويحتسب ، ويفتح عقله وقلبه للآخرين . ومثل هذا الإنسان رزقه الله - سبحانه وتعالى - حظّاً عظيماً على أخلاقه العالية وصبره واحتسابه . ويقدم لنا رسولنا - صلى الله عليه وسلم - قدوة رائعة في التفكير الإيجابي والنظرة الإيجابية إلى الأمور[21] .

• **كذلك تأتي ثمرات الحوار في التربية من خلال** غرس الثقة في الشخص لمناقشة الآخرين ومحاورتهم، وعدم الهروب من المواجهة والجدل ، لأنها لا تصنع أجيالاً قادرة على التفكير السليم و المنطقي ، ذلك أن «الإنسان الفاقد للثقة بنفسه لا يتمكن من التفكير ، أو ربما لا يفكر ، وإن كان قادراً عليه ، ثم لا يجزم بنتيجة تفكيره ، إذ سيقول أبداً : أنا أقل قدراً من معرفة الحقيقة وهكذا يُخَطِّئُ فكره وإن كان صواباً ، لأنه لا يعترف بإمكانية توصل هذا الفكر إلى حقيقة ، والحقيقة أن فقدان الثقة يعني فقدان الذات في مقابل وجدان الذات والتي هي تعبير عن الوعي الذي هو بدوره شرط للمعرفة ، والشجاعة أمام أفكار الآخرين ، فيتعامل معها وفق المقاييس السليمة ، لا تهور في الرفض ، ولا رهبة أو خضـوع ، وإنما حالة اعتـدال يتم على أثرها الموقـف السليم»[22] .

• **ومن هذه الإيجابية** أيضاً في الحوار تربوياً الموقف السليم من أفكار الآخرين ومعتقداتهم من حيث الاستعداد النفسي لقبولها ومناقشتها والقبول بمبدأ الحوار ، وحرية طرح الأفكار ، والتدليل على صوابها ، وإقامة البراهين على صحتها ، ونقض

ما ينافيها ، بروح رياضية ، وأخلاق عالية ضمن قاعدة (ولا تبخسوا الناس أشياءهم) ولا ننسى في هذا السياق أن القرآن الكريم عرض الحوار حتى مع المشركين والكافرين كما في آيات كثيرة ليحقق الإسلام بذلك المعجزة الكبرى في إعطاء الحرية للآخرين في اختيار أفكارهم وعقائدهم .[٢٣]

وإذا رجعنا إلى مدرسة النبوة فسنجد فيها الكثير من الثمرات العظيمة للحوار وإيجابياته . ومن هذه المآثر العظيمة للتربية الصالحة للحوار عدم الإساءة إلى المحاور أو غيره ولو أخطأ ، وقد كان النبي - صلى الله عليه وسلم - «إذا أراد أن ينبه إلى خطأ ولم يشأ التصريح قال: ما بال أقوام يفعلون كذا وكذا»، ونجد ذلك تحت عنوان «باب من لم يواجه الناس بالعتاب» من كتاب الأدب للبخاري - رحمه الله - : «صنع النبي - صلى الله عليه وسلم - شيئاً فرخص فيه؛ فتنزه عنه قوم فبلغ ذلك النبي - صلى الله عليه وسلم - ؛ فخطب ؛ فحمد الله، ثم قال : ما بال أقوام يتنزهون عن الشيء أصنعه ، فوالله إني لأعلمهم بالله وأشدهم له خشية» ، ولذلك يجب أن تستمع إلى المحاور ولو أنك تراه مخطئاً وتجيبه في لباقة «إنني أرى رأياً آخر قد أكون مخطئاً فيه فلنختبره معاً» وأقل شيء تجنيه من هذه اللباقة أن تبث في محدثك روح العدل والإنصاف ، فيحاول أن يتخذ الموقف نفسه الذي اتخذته ، ويسلم بأنه هو الآخر قد يكون مخطئاً.[٢٤]

«كذلك نجد ثمرات الحوار في التربية تكسب المرء التعبير عن رأيه دون خجل أو خوف ، وهذا يتم اكتسابه بالتربية والتعامل المتدرج وبناء الثقة - التي أشرنا إليها آنفاً - و في السنة النبوية مواقف عديدة لهذا النوع من التربية الطيبة وثمراتها القيمة في النشء ، منها قصة الطفل الذي لم يتجاوز العاشرة من عمره الذي كان على يمين النبي - صلى الله عليه وسلم - وكان على شماله كبار الصحابة ، «ومن المعروف أن السنة المطهرة تقتضي أن يشرب من هو على اليمين أولاً فنظر إليه الرسول - صلى الله عليه وسلم - وقال له : «هل تأذن لي أن أعطي من هو أسن منك أولاً (أي من هو أكبر منك سناً) ، فقال الصغير بحزم وعزم : لا يا رسول الله ، والله لا أرضى أن يشرب بعدك أحد قبلي !!

فتبسم النبي وأعطاه الإناء ليشرب منه قبل كبار أصحابه ، فيا له من تعليم حكيم يعلمنا إياه الرسول – عليه الصلاة والسلام – ، حين يجعل من حق الطفل أن يعبر عن رأيه ، وأن يقول ما يعتقد أنه الصواب والحق ، كذلك فإن هذا الموقف يعلمنا أن احترام رأي الطفل هو المنهج الصحيح لتخريج الرجال ، إذ لا يمكن أن يصبح رجلاً ناضجاً من يحرم من التعبير عن رأيه ، ومن يفتقد إلى التقدير والاحترام»[٢٥]

«كما أن من ثمرات الحوار التربوي** أنه يكسب صاحبه العقلية الناضجة في الحوار والتفكير العقلي المرتب ، ذلك أن العقل نعمة من أجلّ النعم «التي أنعم الله ـ جل وعلا ـ بها على الناس . وهو وسيلتنا الأساسية في استثمار المعلوم من أجل الوصول إلى مجهول في عمليات نسميها (التفكير) إن كفاءة عقولنا بوصفها مبادئ وإمكانات فطرية ، وبوصفها مكتسبات ثقافية وخبرات حياتية ـ تظل مرتبطة بمدى ملاءمة تجهيزاتنا العقلية والثقافية للقضايا والموضوعات التي نريد اجتراحها والإمساك بها . وقدراتنا الذهنية مهما كانت فذة ومتفوقة فإنها في النهاية محدودة . وبسبب هذه المحدودية تظل هناك فجوة ما بين وضعنا الإدراكي وبين طلاقة الإرادة والطموح والتطلع ، مما يجعلنا نشعر دائماً بالعجز والارتباك الذهني حيال القبض على الواقع . إننا لا ندرك سوى القليل القليل من الأحداث الجارية والفرص السانحة والعقبات المعترضة . ولذا فإننا حين نفكر نشعر بأن ما لدينا من معطيات ليس كافياً لإصدار أحكام قاطعة ، ونظل نشعر أننا نقف على أرض غير صلبة ، صاحب العقلية الناضجة يدرك هذه المعاني . وهذا الإدراك يملي عليه ضرورة الاحتياط في إطلاق الأحكام والتعميمات»[٢٦]

كذلك فالمدرسة الإسلامية الأولى أرست مفاهيم عظيمة للحوار الإيجابي والتأويل المنطقي البعيد عن الأهواء والنظرة الضيقة ، فالحوار في وقتهم كان العامل الرئيسي في الفهم والإدراك والعمق لقضايا النص ومحتواه ومفاهيمه القطعية والفرعية بخلاف عصرنا الحاضر للأسف ، حيث إن الاختلاف الفرعي يقحم أحياناً وكأنه قطعي ، أو من ضمن الأصول التي لا تقبل الاختلاف أو التأويل ، ومن هذه المدرسة نخرج عمالقة فقه الحديث والسير والتاريخ ...إلخ.

ولذلك كان الاختلاف بينهم ـ كما يقول أحمد البراء الأميري ـ في فهم

النصوص أمراً طبيعياً «اقتضته حكمة الله . وشتان بين من يقول : إن هذه الآية ـ تأويلها ـ خطأ ، وإن هذا الحديث بعيد عن الصواب ، وبين من يقول : إن فهم فلان لهذه الآية أو ذاك الحديث خطأ ، وأنا أرى رأياً آخر ، أو أرجح فهماً آخر .

وهؤلاء هم الصحابة الكرام معدن اللغة العربية ، وفهمهم حجة فيها – اختلفوا في فهم كلام النبي – صلى الله عليه وسلم – – وهو سيد الفصحاء والبلغاء .

روى البخاري ومسلم – رحمهما الله – في صحيحيهما ، عن عبد الله بن عمر –رضي الله عنهما – أن النبي – صلى الله عليه وسلم – لما رجع من الأحزاب قال : «لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة» ، فأدرك بعضهم العصر في الطريق، فقال بعضهم ، لا نصلي حتى نأتيها ، وقال بعضهم : بل نصلي ، لم يرد ذلك منا، فذكر للنبي – صلى الله عليه وسلم – فلم يعنف أحداً منهم وأقرهم على فعلهم .

فالنص ـ إذن ـ شيء وتفسير النص أو فهمه شيء آخر .إن الاختلاف في وجهات النظر ـ بدل أن يكون ظاهرة صحية تغني العقل المسلم بخصوبة في الرأي، والاطلاع على عدد من وجهات النظر ، ورؤية الأمور من أبعادها وزواياها كلها، وإضافة عقول إلى عقل ـ انقلب عند مسلمي عصر التخلف إلى وسيلة للتآكل الداخلي ، والإنهاك، وفرصة للاقتتال ، حتى كاد الأمر يصل ببعض المختلفين إلى حد التصفية الجسدية ، وإلى الاستنصار والتقوي بأعداء الدين على صاحب الرأي المخالف»[٢٧]

فقد انتهجت نهج الانفتاح على مضادات الآراء بما أتاحته من حرية القول والاحتجاج والنقد ، وقد اتخذ النبي – صلى الله عليه وسلم – شعاراً له هو «أشيروا عليّ أيها الناس» وهو شعار تربوي يهدف إلى تربية المسلمين على الفكر النقدي المقارن بإتاحة الحرية الواسعة في القول والحجة ، وإلا فإن الحق بائن لديه إذ هو المؤيد بالوحي المعصوم من الخطأ»[٢٨]

وهذا ما تؤيده كل القرائن الدالة على نتائج ثمرات الحوار في التربية في أنها توجد المناخ الحر ، والرأي النقدي ، والموضوعية في التعامل والحوار ، والإيجابية في التناول وغيرها من المعطيات والرؤى المختلفة .

3 . ثمرات الحوار في الثقافة:

الثقافة هي الوعاء الذي تصب فيه كل التجارب والخبرات وطرائق العيش ، والمخزون الفكري والعطاء الإبداعي ...إلخ ، و لذلك فإن الثقافة من أبرز مكونات حركة الحياة في المجتمعات الإنسانية بوصفها الذخيرة المشتركة لأي أمة من الأمم تنتقل بها من جيل إلى جيل عبر تاريخ طويل من الأفكار والعادات والسلوكيات والمعتقدات وغيرها من المعطيات في هذا المضمار[٢٩] .

لذلك فإن ثمرات الحوار في الثقافة كبيرة وهامة بقدر ما للثقافة من أدوار وتأثيرات في كل الأنساق الفكرية والسلوكية في المجتمعات عبر العصور ، لكن الذي يكسب الحوار الثقافي إيجابياته وبعده الإنساني القويم هو التعدد الثقافي والقبول به. فالتعدد في الثقافات البشرية عبارة عن تعدد في مسارات مختلفة «يسلكها بمجرد سعيه لسبر أغوار العالم ، ومحاولة التعرف على حقيقته . إن هذه الحركة تشبه حركة الماء المراق على الأرض عندما يأخذ بالانتشار بكل الاتجاهات الممكنة ما لم يمنعه مانع ؛ فالفكر يتحرك في الفضاءات التي تواجهه ما لم تحد من حركته موانع ، كما أنه قابل لأن يتوجه وجهة خاطئة إذا ما تم فرض هذا التوجه عليه ، وإذا وضعنا في اعتبارنا علاقة هذا الفكر بحركة الواقع، وكونه القوة التي تجر الحياة البشرية وراءها بأي اتجاه سارت ، عرفنا خطورة وأهمية عملية تشكيل الأفكار وخطورة الأغلاط التي يقترفها الوعي وهو يحدد علاقته بموضوعاته»[٣٠]

من هنا تبرز ثقافة التفاعل والتنوع كنتيجة للحوار في مقتضياته العديدة ، وكثمرة للقبول بالآخر ومحاورته بهدف توطيد جسور التواصل ، وفي غياب الحوار الثقافي نفتقد بالتالي إيجابياته وثمراته الكبرى ، وتثمر في مقابله ثقافة الاستبداد بحديث يقود المجتمع إلى حالة سلبية من عدم التوازن وعدم الترابط ، وبالتالي وضع المجتمع في إطارين ؛إما التصادم بين الأفكار والاتجاهات المتعارضة والوصول للصدام المادي، أو اضمحلال الكل في فكر واحد واتجاه تسلطي منفرد ؛ مما يعني انقراض الإبداع ، وموت التنوع ، وإقصاء الاجتهاد ، والتوقف التام عن الحركة الحيوية المستمرة .

أيضاً فإن الاستبداد (يتناقض) مع الحوار ، فمع وجوده (يتراجع) الحوار ؛لأنه

يمثل اعترافاً بالآخر ، ومن ثم إذعاناً للتعددية والتنوع ، وهذا أمر ترفضه الدكتاتورية، وفي الوقت نفسه فإن قطع الطريق أمام الحوار يقود تدريجياً إلى تسلط الرأي المنفرد، وإقصاء الرأي الآخر[٣١] .

فالحوار الثقافي يثمر أيضاً ثقافة الانفتاح المحضة ضد الاختراق ، ذلك أن الانغلاق ـ كما يقول د/ محمد عابد الجابري ـ موقف سلبي غير فاعل . والطريقة الإيجابية للتحصين الذاتي أن يكون الحوار الداخلي قائماً ومترابطاً من هنا فإنه سيكون متماسكاً حتى في حالة عدم التكافؤ في القدرات والإمكانات المختلفة بيننا وبين الآخر ، مع وجوب إرساء ديمقراطية يتم بها «وفي إطارها تحرير الثقافة من السياسة ، وذلك برفع جميع القيود عن حرية التعبير التي من دونها لا تفكير ولا حوار ولا إبداع . إن الاستقلال الثقافي يبدأ من استقلال الفكر ، وليس هناك من بديل للفكر المستقل غير التبعية للغير أو الجمود على التقليد .والحوار الذي توفره الديمقراطية الحقة في إطار تكافؤ الفرص وضمن الاستراتيجية الثقافية ..هو وحده القادر على أن يحفز عملية «التجديد من الداخل» ، عملية تبيئة الحداثة وجميع مكتسبات الفكر الإنساني المعاصر بالصورة التي تجعل من الاتصال والتواصل مع الثقافات الأخرى عصر إغناء وإخصاب ، لا عامل استلاب واستسلام[٣٢] .

ومن ضمن ما قام به الإسلام عند انطلاقته العظيمة أنه اتخذ الحوار طريقاً إلى الإنسانية ، فأثمر هذه الحضارة العملاقة التي تفاعلت مع كل الحضارات في ذلك العصر «بوتيرة لا سابق لها في تاريخ البشر .فتوسعه في آسيا كما في أفريقيا وأوروبا قد أتاح له أن يكون بوتقة عملاقة انصهرت فيها ثقافات عدة . وهكذا نشأت حضارة أصيلة عالمية الطابع ، متخذة العربية لغة مشتركة . وقد شكلت مرحلة حاسمة في تاريخ الإنسانية . فقد قدمت الحضارة الإسلامية أسماء لامعة يعتد بها على المستوى العالمي في ميادين المعرفة كافة : الأدب ، علم اللغة ، المعاجم ، التشريع ، اللاهوت ، التصوف ، التاريخ ، الجغرافيا ، رواية الرحلات واكتشاف البلدان القصية ، الملاحة، الرياضيات ، الفلك ، الموسيقى ، الفلسفة ، الطب ، الكيمياء ، النبات ، الفن والعمارة . إنه التراث الثقافي الكلاسيكي الذي يستمر درسه واستكشافه»[٣٣]

• **وأيضاً من ثمرات الحوار في الثقافة** أن هذا الحوار يسهم في التعايش مع ثقافة

الآخر وفكره ورؤاه من منطلق القبول بالتعدد الثقافي والإقرار بها ، وهذا في حد ذاته غنىً للثقافة نفسها ، وقوة لعناصرها الذاتية ، يضاف إلى ذلك أن نظرتنا للقبول بالآخر والتعايش معه تعد جزءاً لا يتجزأ من ثقافتنا وحضارتنا وديننا الحنيف ، لذلك فإن من المهم تعميم ثقافة القبول بالآخر والتعايش معه والدفاع عن حقه في التعبير ما دام يلتزم القوانين والأنظمة المرعية ، وهذا ما يدفعه أيضاً للقبول بالحوار الثقافي والتعايش معه[٣٤] .

•**كما أن من ثمار الحوار في الثقافة أنه ينمي** التفاعل الحضاري بين الأمم والشعوب من خلال هذا التفاعل ، ومع أن لكل أمة سلمها الحضاري ، وحيزها في هذا السلم ودرجته إلا أن هذا التفاعل يتنامى مع الحوار الثقافي ، ويترك أثره وتأثيره بالتراكم الثقافي ، ويكون أقدر على الثبات والتأصيل ، والأقدر أيضاً على الحوار الثقافي والحضاري مع الحضارات والثقافات الأخرى بحكم تفاعلها الثقافي معهما[٣٥].

• **والحوار الثقافي تتجلى ثمراته وإيجابياته** أيضاً في منظومات القيم التي هي أحد مفاهيم الثقافة الجمعية لأية أمة من الأمم بوصفها النتاج الثقافي والاجتماعي لها ، حيث يتفق عليها المجتمع من خلال تشريعات وقوانين ولوائح ، فأصبحت تشكل جزءاً لا يتجزأ من كيانها الشخصي والمجتمعي ، وأصبحت أنماط سلوك متعارفاً عليها، لا يجوز خرقها بأي شكل من الأشكال ، والذي يحاول من الأفراد التمرد عليها يتهم (بالانحراف) . وقد تكون قيماً مرحلية تنعدم خواصها بمجرد انقضاء المرحلة الزمنية التي تواجدت فيها تلك المفاهيم.

من هنا فإن القيمة تدخل في صميم التكوين الثقافي الجمعي والفردي على حدٍّ سواء ؛ لأن الثقافة المميزة لأية مجموعة توضع على شكل مفاهيم وقيم وأنماط سلوك، ومنظومات معرفية تحققت لدى أنساق متتالية من الجماعات البشرية عبر مراحل متعددة.[٣٦]

•**ومن ثمرات الحوار أيضاً في الثقافة** أن هذا الحوار يسهم إسهاماً إيجابياً في الانفتاح السياسي ، أو على الأقل الاقتراب من الديمقراطية المختلفة ، وهذه

الديمقراطية ـ بغض النظر عن المسميات والمصطلحات ـ تقترب كثيراً من مفهوم الشورى في الإسلام من حيث التعدد في الآراء ، والاختيار الحر النزيه للأشخاص الذين يتصدون للعمل العام ، وكذلك القبول بنتائج الانتخابات ...إلخ: حتى إن الشيخ أبا الأعلى المودودي «وهو أكثر العلماء المعاصرين انتقاداً لبعض النظريات الغربية بما فيها الديمقراطية ، قــد قـال في كتابه «مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة» : «كان الصحابة أكثر حباً للديمقراطية وأشد الناس تمسكاً بالحرية الفكرية ، ولم يكن الخلفاء يكتفون باحتمال نتائج الحرية الفكرية من قبل الناس ، بل كانوا يستثيرون هممهم ، ولم يدّع أحد من الصحابة أنه لا يخطئ . وأبوبكر هو القائل : «هذا رأيي فإن يكن صواباً فمن الله وإن يكن خطأً فمني وأستغفر الله . وعمر هو القائل :«لا تجعلوا خطأ الرأي سنة للأمة»(٣٧) .

وفي وجود ثقافة الحوار ومعطياته وتحدياته الاجتماعية والفكرية فإن الإبداع الحقيقي في الثقافة ينمو ويزدهر ويثمر جرّاء ذلك نتاجاً أصيلاً ، ذلك أن النواة الحقيقية للإبداع هي التفاعل الخلاّق بين المثقف وواقعه . وهذه العلاقة تنتج معالجات وإبداعات تنسج واللحظة التاريخية . فتفاعل المثقف مع الواقع لا يعني الخضوع إلى معوقاته أو الدخول في نفق تلك المقولة السلبية «ليس في الإمكان أبدع مما كان» فالتفاعل الذي نعنيه هو التهيئة اللازمة للشروط النفسية والعقلية ، لجعل الأديب أو المثقف يستوحيان من الواقع الأعمال الأدبية والثقافية ، كما أن الأرض الخصبة التي تؤهل الأديب أو الفنان لعمليات الإنتاج الأدبي أو الثقافي المبدع ، هي التي تشكل الرهان الإبداعي المبتغى في عملية البناء الثقافي ، ولكي يكون المنجز عملية واعية في أفقها الصحي والانفتاحي للرؤى والقضايا الوطنية والقومية ، وفي مسارها المنسجم مع راهنها بظروفها الإيجابية والسلبية بعيداً عن الأطياف الخادعة والمقولات الواهمة.(٣٨) .

من هنا فإن ثمرات الحوار أيضاً أكسبت الصحابة في العصر الأول الإسلامي ممارسة الحرية في الاجتهاد وطرح الأفكار والآراء المتعلقة بالشؤون العامة ، وهي ممارسة أقرها الإسلام ودعا إليها ، فكان الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ يتحاورون ويتناقشون

مع النبي – صلى الله عليه وسلم – في قضايا عديدة منها ما يتعلق بالاجتهادات الدنيوية وشؤون الحرب حتى النساء ، كما في قصة خولة بنت ثعلبة في شأن حكم الظهار ، وقصة الحباب بن المنذر بشأن موضع النزول في معركة بدر الكبرى ، في موقع قريب من الماء ، ومنع المشركين الوثنيين من الاستفادة من هذا الموقع الاستراتيجي، وهناك أمثلة كثيرة مع النبي– صلى الله عليه وسلم –. وكان تشاور الصحابة في سقيفة بني ساعدة لاختيار الخليفة بعد الرسول – صلى الله عليه وسلم – مثلاً أعلى للحرية في النقاش والحوار واختيار الأصلح ، وإتمام البيعة لأبي بكر – رضي الله عنه– الذي توج هذه البيعة بخطابه السياسي الرائع حيث قال : بعد أن حمد الله وأثنى عليه :

«أما بعد أيها الناس ، فإني قد وليت عليكم ولست بخيركم ، فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني .. ».

وسار الخلفاء الراشدون من بعده على هذا المنهج ، فهذا عمر يقول : «فاتقوا الله عباد الله ! وأعينوني على أنفسكم بكفّها عني ، وأعينوني على نفسي بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وإحضاري النصيحة فيما ولاني الله من أمركم ، أقول قولي هذا ، وأستغفر الله لي ولكم»[٣٩]

لذلك يجب الاتفاق على ترسيخ فكرة النقد في المجتمع ، وأن لا عصمة للأفكار التي تطرح من الأشخاص ـ أي كانوا ـ عدا ما اتفقت عليه الأمة بعصمته في دستورها وقوانينها المرعية ـ كالرسالات السماوية والأنبياء ، ولذلك فإن غياب النقد معناه أننا نسير إلى الخلف ، ومن ثم فإن تصحيح الأخطاء لن يتم في ظل غياب النقد، ومستلزماته التقويمية ، وهذه إشكالية ثقافية وفكرية خطيرة مع الوقت ، وما أصاب الأمة في عصرنا الراهن من نكسات وتراجعات وانتكاسات كان بسبب غياب النقد ، والشورى والديمقراطية والحرية ...إلخ :

ومن هنا تأتي ضرورة النقد وتفعيله في المجتمع ، وهذه مسؤولية تقع على الأمة كلها لأجل تحقيق «الذات والوصول بها إلى الكمال المطلوب ، وتتعمق المسؤولية

بالنسبة للجيل الواعي من مثقفي الأمة وكتابها الفاعلين في الوسط الاجتماعي، من أجل إخراج المجتمع من دوامة المشاكل، وإنفاق العزلة الفكرية المقتصرة على البعد أو الاتجاه الواحد ولتحقيق ذلك نحتاج إلى شجاعة من نوع خاص في ممارسة النقد البناء، لفهمنا للمفاهيم الإسلامية المرتبطة بالعمل الاجتماعي ومدى اقترابها وملاصقتها للفهم الواقعي خصوصاً في ظل الظروف الراهنة التي يمر بها عالمنا الإسلامي - الغزو الثقافي المعولم وعلاقات التطبيع المختلف مع العدو الصهيوني - وهذا يلفت أنظارنا إلى ضرورة تفكير جميع القوى والفاعليات المنتشرة على الساحة الإسلامية العريضة، لأجل القيام بعملية شحذ الهمم واستنفار الجهود والقيام بعملية مسح شاملة للأفكار وبعض المسلمات والمواقف من الآخر ونظرتنا للواقع، من حيث الطوباوية والواقعية وفهمنا للموروث الثقافي والنصوص الدينية المرتبطة بالعلاقات الاجتماعية ومع الفرقاء والمنافسين[40].

ولعلنا لا نغالي إذا قلنا: إن الحوار الثقافي في كل المجتمعات يلعب دوراً إيجابياً في التغلب على العنف والتطرف والتعصب؛ لأنه يسهم في إلغاء الاحتقان داخل المجتمعات، ويعمل على انسيابية الحوار وهو بذلك يفتح الانسداد المغلق على الفكر الأحادي عند بعضنا تجاه الأفكار التي تقبل النقاش والحوار، ومن ثم تنفتح آفاق التعدد والتنوع والتسامح. وبهذه الخطوات تأتي ثمرات هذا التوجه، ولنضرب أمثلة على ذلك ما جرى في مصر منذ فترة وجيزة، عندما جرت حوارات ومراجعات لبعض التنظيمات السياسية الدينية حيث أعلنوا عن خطأ منهجهم الفكري في العنف وتغيير المنكر بالقوة، وهذا لم يتم إلا بالحوار بينهم وبين بعض العلماء، وبين بعضهم بعضاً، فالحوار بشكل عام، والحوار الثقافي بشكل خاص يسهم إسهاماً إيجابياً في مراجعة المرء لفكره ومنهجه، لكن حين تقمع الآراء، وتمارس القوة التعسفية لتغيير الأفكار وإقصائها، فالرد الطبيعي على ذلك أن «حالات العنف والتعصب تنمو في المجتمع، حيث يدخل الجميع في دوامة العنف والتعصب، بحيث تشمل جميع دوائر السياسة والثقافة والاجتماع .. فـ (حين يتعثر مولد الرأي لا يبقى إلا الاعتراض، والاعتراض بدوره محكوم عليه منذ البداية أن يكون

صراعاً حَدِّيّاً ، ولا سبيل أمامه إلا أن يغتصب ذات أدوات الصراع المباشرة التي تملكها السلطة ؛ وبذلك لا تكون سياسة في ظل الحراب ، حراب الدولة وحراب المعترضين . فليس غريباً إذن أن تتعسكر السياسة العربية منذ نشأتها الأولى ، عند كلا قطبيها : الحاكم والمحكوم ، في معظم الأقطار المشرقية التي سبقت إلى دخول عصر الاستقلال الوطني ، وواجهت مبكرة في آن واحد استراتيجية التنمية السريعة في بناها الاقتصادية والاجتماعية واستراتيجية الاختراق من قبل الاستعمار الجديد»[٤١]

وعندما يغلق باب الحوار مع بعض أفراد المجتمع الذين يحملون أفكاراً متطرفة أو مخالفة للنهج الإسلامي الصحيح في بعض القضايا ، فإن أفضل مواجهة أن تتم محاورتهم ومناقشة أفكارهم ، لذلك فإن أروع دعوة في هذا المضمار ما طرحه المفكر الإسلامي د/ أحمد كمال أبو المجد عندما قال بصوت عال في حديث عن العنف والغلو : كفوا عن استخدام «عصا الأمن» في مواجهة الأفكار ما دام أصحابها لا يتجاوزون دائرة التعبير الهادئ والدعوة بالكلمة المقروءة والمسموعة ، واذكروا أن «الغلو» الذي ندينه جميعاً ظاهرة مركّبة لها أبعادها الاجتماعية والاقتصادية ، وأنه لا يصلح في علاجها أسلوب «العنف» والملاحقة بالأذى ، وراجعوا سجلاتكم وسجلات الحكومات في كل مكان ، وسوف تجدون أن العنف لم يولد إلا عنفاً ، وأن تجاوز الحدود في ملاحقة أصحاب الفكر أياً كان صواب هذا الفكر أو خطؤه لا يزيدهم إلا إصراراً ، ولا يزيد دعواتهم إلا انتشاراً». [٤٢]

الحوار الثقافي ثمرة عظيمة في حياة المجتمعات وأثره يمتد إلى كل مجالات الحياة، بحكم ما تمثله الثقافة من تأثير وامتداد لكل مناحي النشاط الإنساني ، المهم أن تصدق النيات ، وتتبلور المواقف ، وتلتقي الأفكار والأطروحات حول الهدف الأسمى للخير والرقي والتقدم .. وهو في النهاية ضرورة إنسانية ، يجب انتهاجها وقبولها كصيغة إيجابية لكل المشكلات والتوترات والانسدادات السياسية والفكرية والثقافية والاجتماعية.

(١) د /محمد سيد طنطاوي ـ أدب الحوار في الإسلام ـ نهضة مصر ـ القاهرة ـ ط١ـ ١٩٩٩م ص.١٣
(٢) محمد حسين فضل الله- الحوار في القرآن ،دار الملاك، بيروت ـ ط٦، ٢٠٠١ ص٧.
(٣) أصول الجدل،جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، طرابلس، ليبيا ط٢ـ ٢٠٠١ ص ٣٧ .
(٤) آفاق الإصلاح والتجديد – الحوار طريقا – مرجع سابق – ص ١٣ .
(٥) المرجع السابق – ص ١٤ .
(٦) أدب الحوار في الإسلام، مرجع سابق – ص ٥١ -٥٢ .
(٧) أ.د/محمد المهدي – الحوار ودوره في الحد من العنف – موقع www.wtc.com ص ٤ .
(٨) مرتضى معاش ـ التواصل مع الآخر تأصيل لمنهجية التعايش، مجلة النبأ ـ عدد (٤٧) ص ٢٠٠١ ـ ١.
(٩) ضوابط النقد البناء ـ مصطفى السادة ـ مجلة النبأ ـ العدد (٥٢) ـ ٢٠٠٠ ـ ص ١٠ .
(١٠) نحن والآخر ..الانفتاح أو التعصب ـ مصطفى السادة ـ مجلة النبأ ـ العدد (٨٤) ٢٠٠٢ ص ١١.
(١١) د/ محمد المهدي،الحوار الإيجابي ودوره في الحد من العنف، بحث علي الإنترنت ، www.wtc.com ص٥
(١٢) آفاق جديدة للدعوة الإسلامية في عالم الغرب، أنور الجندي، مؤسسة الرسالة ، ط١ ،١٩٨٤ ، ص ١٤.
(١٣) عبد الرحمن النحلاوي ، التربية بالحوار ، دار الفكر ، دمشق ، ط ٢٠٠٢ – ص١٤.
(١٤) المرجع السابق ، ص ١٧ ، ١٨ .
(١٥) محمد قطب، مناهج التربية الإسلامية، ج١دار الشروق، القاهرة، ط١٢ ١٩٨٩، ص ٧٧ ، ٧٨ .
(١٦) د/ عبد الكريم عبيدات ، الدلالة العقلية في القرآن الكريم ، دار النفائس ـ الأردن ، ط١، ٢٠٠٠ ، ص ٤٢٣ .
(١٧) خالد عبد الرحمن العك، الفرقان والقرآن .. قراءة إسلامية معاصرة، الحكمة للطباعة والنشر . دمشق ، ط١ ١٩٩٤ ص ١٩٠
(١٨) د/ يوسف عبد المعطي، تربية المسلم في مواجهة تحديات عالم معاصر، منشورات المنظمة العربية للتربية والعلوم والثقافة، ايسيكو، ط١ ١٩٩٥ ص ١٧ .
(١٩) عبد الله علي العليان، في النهوض العماني الحديث وقضايا الواقع العربي والعولمة في النظام الدولي ، مؤسسة عمان للصحافة والأنباء والنشر والإعلان، ط١،٢٠٠١ ص ١٦٧.
(٢٠) د / أحمد عبدالله العلي، دار الكتاب الحديث، القاهرة، ط ٢٠٠٢ ص ٦٨ ، ٦٩ .
(٢١) د/ إبراهيم القعيد، فكر بإيجابية .. نصف الكأس، مجلة المعرفة، الرياض، العدد (٤٦) أكتوبر ٢٠٠٠ ص ٨٢ .
(٢٢) محمد العليوات، المجتمع والتحدي الثقافي، دار الصفوة، بيروت، ط١ – ١٩٩٣ ، ص ١٧٢ .
(٢٣) المرجع السابق ص ١٦٩ .
(٢٤) محمد ديماس، فنون الحوار والإقناع، دار ابن حزم، بيروت، ط ١، ١٩٩٩ سلسلة الحوار والتفاوض والاتفاق (٢) ص ١٢٨ .
(٢٥) مريم عبد الله النعيمي، الالتفات إلى الذات، سلسلة التميز التربوي(٥) – إصدار مركز التفكير الإبداعي (٨٣) دار ابن حزم، بيروت ط١ ،٢٠٠٢ ، ص١٠٥، ١٠٦ .
(٢٦) عبد الكريم بكار، لماذا لا تحب التفكير ، مجلة المعرفة، الرياض العدد (٣٨) مايو ٢٠٠٢ ص ٣٤ .
(٢٧) أحمد البراء الأميري، أخطاء التفكير، مجلة المعرفة، مرجع العدد السابق ص ٤٦ .
(٢٨) د / عبد المجيد النجار، دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين، المعهد العالي للفكر الإسلامي – فرجينيا – الولايات المتحدة الأمريكية، ط١، ١٩٩٢ ص ٦١ .
(٢٩) عبد الله الفريجي- النهوض الثقافي .. رؤية إسلامية، مقال للكاتب على الإنترنت – www.dar.islame.com ص١ .
(٣٠) عبد الله الفريجي الأفكار المسبقة وأسس بناء الوعي، العدد (٦٤) ـ ٢٠٠١ ص ٤
(٣١) آفاق الإصلاح والتجديد .. الحوار طريقا، مرجع سابق ص ٩ .
(٣٢) المسألة الثقافية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ، ط١ ١٩٩٤ ص ٢٣٥ .
(٣٣) محمد الطالبي، الإسلام حرية وحوار، فصل حوار بين العوالم الثقافية للهوية رسالة الثقافة العالمية ـ دار النهار للنشر ـ بيروت ، ط١ ـ ١٩٩٩ ص ٢١١ .

(٣٤) نحن والآخر - د/ غريغوار منصور مرشو ، و سيد محمد الحسيني دار الفكر ، دمشق ط١ - ٢٠٠١ ص ١١٠ .

(٣٥) الخطاب الثقافي والمشهد السياسي في مواجهة الغزو الصهيوني ، دار الكتاب العربي، دمشق ط١ ١٩٨٨ ص ١٢٢ .

(٣٦) المرجع السابق ص ٢٦٤ .

(٣٧) عبد الله علي العليان ، الديمقراطية لا تجافي الإسلام ولا تعارضه، جريدة الحياة ، لندن العدد (٠١٨١١) بتاريخ ٢٣ يونيو ١٩٩٥ – ص ١٩ – تعليق : الحقيقة أنني لم اختر هذا العنوان ، بل إن المحرر المسؤول عن صفحة (أفكار) بجريدة الحياة هو الذي أختار هذا العنوان وقد كان المقال معنون بـ «حقيقة الديمقراطية بين الفهم والاتهام»

(٣٨) عبد الله علي العليان – المثقف العربي – وأولويات المستقبل الثقافي – جريدة عمان – العدد ٣١٥٧، ص ١٤ انظر كذلك محمد محفوظ – الحضور والمثاقفة – مرجع سابق ص ٤٧ .

(٣٩) المرجع السابق ص ٨١ ، ٨٢ .

(٤٠) مصطفى السادة ، ضوابط النقد البناء ، مجلة النبأ ، مرجع سابق – العدد (٢٥) كانون الأول – ٢٠٠٠ ص ٦.

(٤١) محمد محفوظ ، العنف والتعصب ، مجلة النبأ ، العدد ٣٦ تشرين الثاني ٢٠٠٠ ص٤

(٤٢) الحركات الإسلامية والحكومات – كتاب العربي – رؤى إسلامية معاصرة – مرجع سابق ص١٩ .





المسلمون والمسيحيون في ظل ثقافة حوار الحضارات

رضوان السيد(*)

أود في البداية الإشارة إلى أنّ مصطلح «حوار الحضارات» مثل تعبير «صراع الحضارات» لا يعنيان شيئاً كثيراً ولا كبيراً. فالحضارات لا تتحاورُ ولا تتصارع، لأنها ليست عواملَ فاعلةً أو ظاهرةً أو مؤثرةً في الأحداث الجارية. وإنّما يمكن الحديث في المَدَيات الطويلة عن علاقاتٍ بين الحضارات والثقافات، أو بين حضارتين وثقافتين، تتسم بالغنى أو البرودة. والحديث الذي يمكن أو يحسن الخوضُ فيه هو العلاقات التاريخية بين الأديان، أو بين المسيحية والإسلام تأثراً وتأثيراً، واستطراداً العلائقُ بين المسيحيين والمسلمين في المنطقة العربيّة أو الأوروبيّة أو في العالم المعاصر مع بعض التجوُّز. لكنني عندما أقدر هذا الفهم النقديَّ في بداية الحديث، لا أعني بالطبع أنّ هذا صحيحٌ على المستويات كلها. فلا شكّ في أنّ هناك صراعاً اليوم بين الأصوليّين الأميركيين والأصوليين المسلمين؛ وهذا في وعي الأميركيين حاضرٌ، كما هو المقال في وعي الإسلاميين المتشددين. ويكاد يكون مؤكداً أنّ الوعْيَ يؤثر في الواقع، من خلال أعمال الأفراد أو الجماعات. وذلك من مثل إغارة إسلامي مثل ابن لادن -انطلاقاً من وعيٍ معينٍ- على الولايات المتحدة في ٢٠٠١/٩/١١- ومن مثل «الحرب على الإرهاب» التي تشنُّها الولايات المتحدة- ومن مثل انطباعات

(*) مفكر لبناني ،مختص بالفكر الإسلامي، ومستشار التحرير .

بعض الفرنسيّين والرئيس شيراك عن الحجاب الإسلامي. هذه الأمور الصراعية كلها نتائج وعيٍ معينٍ نحسب لأول وهلة أنه ينطلق من الواقع، لكنه يتجاوزه في الحقيقة، إذ إنّ عوامل كثيرةً تشاركُ في صناعة ذاك الوعي؛ ربّما لا يكونُ الواقع غير جزء صغير فيها، ولا يكونُ للدّينِ الإسلاميّ دور فيها إلاّ بالمعنى الرمزيّ والانطباعي، وليس أكثر. وما أقصدُهُ بهذا كلّه أنّ الوقائع الاقتصادية والسياسية والاستراتيجية التي تقرّر الصراعَ أو الحوار تتجه في العادة إلى اتخاذ أغطيةٍ أيديولوجيّة أو ثقافية بقصد الاستهجان أو الاستحسان. ولتقريب ذلك بعض الشيء إلى واقعنا المعيش تذكرتُ في أثناء كتابة هذه المداخلة فتىً قريبا لي من ترشيش بالمتن، أُصيب في حادث سيارة أواخر الستينات فذهبنا به إلى مستشفى تلّ شيحا. وبعد العمليّة الجراحيّة التي أُجريتْ له أضربَ الفتى عن التعامل مع الممرّضات المدنّيات، بحجّة أنّه لا يأمنُهُنّ، ويريد أن تكون السيدة التي تتعاملُ معه راهبة؛ لأنه يطمئنُّ إلى ورعها وتقواها وخوفها من الله عندما توليه العناية. وهكذا فإنّ الشاب كان يملكُ وعيا إيجابيا تجاه لباس الراهبة الأسود؛ مع أنّ تلك كانت تجربته الأولى مع المستشفيات. ومثلٌ آخرُ مطران ميونيخ الكاثوليكي الذي صرح قبل شهرٍ أنه يستقذرُ غطاء الرأس لدى نساء المسلمين، ويعتبره تخلفاً وقصوراً عقلياً؛ بخلافَ ما زعمه رئيس الجمهورية الألماني بهذا الصدد بل بخلاف ما رأته وتراه الكنيسةُ الكاثوليكية كلها- مع أنه كما قال ما رأى غطاءَ الرأس هذا إلا في التلفزيون!

لكنٍ إذا تجاوزنا إشكاليّات الوعي الإنسانيّ وأصوله وعلاقاته بالواقع أجدُني غير مطمئنٍ أيضا إلى الحديث عن الحوار الحضاري بين المسلمين والمسيحيين؛ لأننا لسنا حضارات ولا ثقافات بالمعنى الذي يقصده شبنجلر (Spengler) أو توينبي (Toynbee) أو جماعات ما بعد الحداثة للحضارات والثقافات. ودون خوضٍ تفصيليّ في عوالم المصطلحات أرى أنّنا نعيشُ في عصرٍ جديد، وموقف جديد، ووجوه وعي جديدة؛ لا تكادُ تفيدُ فيها حتى الخبرة التاريخيّة إيجابيةً كانت أم سلبية. ولأعُدْ إلى الذكرياتِ هنا أيضا لتوضيح ما أقصدُه.

عندما كنتُ أدرسُ بجامعة توبنغن (Tubingen)، في ألمانيا الاتحادية، في النصف الثاني من سبعينات القرن الماضي وكان المعهدُ الذي نتعلم فيه يقعُ على شاطئ نهيرٍ

على ضفته الأخرى مدرسةً ثانويةً ألمانية، يقصدُها ذكورٌ وإناثٌ ألمان وأتراك. وقد رأيتُ فتيات تركيات بغطاء رأس، وأخريات بدون ذلك؛ دون أن يثير الأمر انتباه أحد. أمّا الآن فقد تغيّر الوضعُ تماما، وقيل لي: إنّ كلّ طالبة تغطي رأسها في تلك المدرسة تثير مشكلة، ليس لدى الإدارة فقط، بل لدى الطلّاب والطالبات الألمان أيضاً. وهكذا فقد تغيّرنا نحن المسلمين، كما تغيّر الألمان والأوروبيّون الآخرون. ولماذا نبتعدُ بالمثال إلى ألمانيا؟ حتى بداية حربنا الأهليّة الضّروس، ما كنتَ تستطيع التمييز بين المسلمات والمسيحيات في قريتنا بالجبل. فقد كنّ جميعاً يغطين رؤوسهن، ويعملن معاً في الحقول. أما الآن، وبعد خراب البصرة، فلن تجد مسيحيةً تغطي رأسها حتى لو كانت عجوزاً وفي عزّ الشتاء، كما لن تجد مسلمةً تجرؤ على كشف رأسِها في القرية حتى في عزّ الصيف!

لاحظ الكاتب الترينيدادي نايبول (Naipul)، الحاصل على جائزة نوبل عام ٢٠٠١م، في كتاب له عام ١٩٨١م بعنوان: «بين المؤمنين»، أنّ المسلمين في شرق آسيا وجنوبها حريصون على هويتهم وخصوصيتهم وطهورية معتقداتهم. ومع أنّ ذلك الهمّ كان أدنى إلى التوجس والانعزال، فقد زعم الكاتب ذو الأصل الهنديّ، والذي يعتقد أنّ المسلمين دمّروا حضارة الهند بسبب بداوتهم أنّ هذا التوجس الانعزاليّ يمكن أن يتحول عنفا في ظروف معينة. بيد أنّ ملاحظة نايبول الأخرى التي قد تكون صحيحة أنْ ليس من داعٍ لهذا التخوف في بلدان أكثريةُ سكانها من المسلمين من مثل إندونيسيا وماليزيا وباكستان وبنغلادش. على أنّ الذي لم يدركهُ نايبول الهندوسي الأصل أنّ ديانات التوحيد الثلاث تجتاحها في ظروف المتغيرات العاصفة موجات تأصيلية وتطهرية. وقد تجاوز الأمرُ الآن ديانات التوحيد إلى سائر الأديان. فهناك الآن أصولية عنيفة بل مدمرة في الهندوسية، والبوذية، بالإضافة إلى البروتستانتية والإسلام. والمعروف أنّ المسلمين العرب على الخصوص يطلقون على هذه الظاهرة الإحيائية في صفوفهم مصطلح «الصحوة»، التي لا يشكل العنف ولا العزلة أبرز سماتها، بل الإقبال على أداء الفرائض بطرائق احتفالية ورمزية، والاهتمام بالشكل واللباس حسب السنة القديمة، فيما يعتقدن ويعتقدون، والرؤية الأخرى للعلائق بين الرجل والمرأة؛ وأخيراً وليس آخراً العلائق المختلفة بالآخر

العربي والغربيّ.

على أنّ هذه الظواهر الجديدة لا نجدها في لبنان بين المسلمين، بالقوةِ نفسها والسعةِ نفسها التي نجدها في مجتمعات إسلامية شبه خالصة مثل مصر وسورية والأردنَ وبلدان المغرب العربي. ويرجع ذلك إلى الاختلاط الحاصل مع المسيحيين، واقتباس كثير من العادات عنهم، وفي الحياة العامّة بالذات؛ ثمّ إلى ضعف الحركات الإحيائية لدى السنيين في النصف الثاني من القرن العشرين لأسبابٍ سياسية وثقافية. أما بين الشيعة فلأنّ طرز الألبسة مقتبسة رأساً من إيران، فقد شكلّت ظاهرةً شبه حزبيةٍ لم تنتشر كثيراً.

والواقعُ أنّ الفروق بين السنة والشيعة، أو بين الإحيائيتين: السنية والشيعية تظهر هنا بالتحديد. فالإحيائية الشيعية رغم مظاهرها الجماهيرية الهائلة، ليست ثورية قاطعة؛ بل هي أدنى إلى أنّ تكون تقليدية جديدة أو متجددةً تتواصلُ مع السابق التاريخي والاجتماعي؛ بينما هي عند السنة ثورية جارفة ضربت التقاليد المذهبية وهيكلية المؤسسات العريقة الموروثة، دونما بدائل واضحة. الإيرانيون، في حركتهم الضخمة أواخر السبعينات، اختاروا في النهاية لقيادتهم المؤسسة الدينية التقليدية. بينما ضرب الإحيائيون السنة المرجعيات المذهبية في الأزهر والقرويين والزيتونة، وتفتتوا شراذم عصبويّة، تقرب من الجمهور الصحوي دون أن تستوعبه أو يستوعبها.

وفي حين يجتمعُ السنة والشيعةُ في ذلك التَوق إلى إحلال الإسلام في حيواتهم الخاصة والعامة، تتواصلُ النخب الدينية بالنخب السياسية لدى الشيعة مع شيءٍ من التجاذُب الذي لا يصل إلى درجة الصراع؛ في حين تحدث القطائعُ لدى الأكثرية السنية بين النخب الدينية الجديدة وتلك التقليدية، وبين النخب الدينية الإحيائية، والنخب السياسية المستقرة على رؤوس الأنظمة منذ عقود وعقود. ومرةً أخرى لا تبدو هذه الظواهر النموذجية واضحةً لدى المسلمين في لبنان؛ لكنها حاضرةٌ بقوةٍ وإن اختلفت الأشكال والتجليات.

والمسيحيون اللبنانيون والعرب تغيروا أيضاً، وسادت في أوساطهم إحيائياتٌ دينية وثقافية. وفي حين بدوا على شيءٍ من الانكماش والإحساس بالقلة وليس بالذلة

على المستويين الديني والسياسية، فلقد تميزوا وازدهروا في مستويات الثقافة والأعمال والمؤسسات التربوية والاقتصادية والاجتماعية. وفي حين برزت زعاماتٌ دينية لدى المسلمين في مجال العمل العامّ، تعبيراً عن قلة الثقة بالقيادات السياسية، تبرز الزعامات الدينية لدى المسيحيين اللبنانيين والعرب، تعبيراً عن تضاؤل أدوار نخبهم السياسية. وما تضاءلت مساحات العيش المشترك في المجتمعات والأسواق؛ لكنّ تعبيراتها السياسية والثقافية ليست على ما يرام لميل سائر الفئات إلى تمتين خصوصياتها المستجدة، وإثبات اكتفائها بذاتها، قبل الانطلاق للتواصل مع الآخرين وطمأنتهم إلى أنها لا تضمر لهم شراً. ويتجلى ذلك في الوعي دون الواقع في صورة صراعٍ بين الذاكرة والتاريخ، والذاكرة والحاضر. فالذاكرة قصيرة المدى، وتبقى فيها الجراحات. والتاريخ طويل المدى، ويعمل على التوازن. وفي الأزمات يمكن أن يهدئ من جزع الوعي. بيد أنّ القرن العشرين غالباً ما شهد انتصاراً للذاكرة والوعي على استشعار وثائر التاريخ، حسبما ذكر هو بسباوم(Hobsbawm)في كتابه: (Invention of Tradition) عن ابتداع الذاكرة حتى للتقليد.

ولا يكمن الخطر في عدوانية أحد الأطراف، أو إرادته السيطرة على الآخرين في لبنان أو الوطن العربيّ، بل في هذا الإحساس العميق لدى سائر الفئات بالاكتفاء، وانتظار الذي يأتي ولا يأتي.

ماذا يريد المسلمون من المسيحيين، أو ماذا يريد المسيحيون من المسلمين؟ أرى أنّ السؤالين سؤالٌ واحدٌ في الحقيقة. المطلوبُ والمرغوب المبادرة في شتى أشكالها ومستوياتها، في ظواهر ثلاثٍ أو مجالات ثلاثة، يجب التعاون بين سائر الفئات من أجل إصلاحها أو النجاح فيها: الفشل اللبناني والعربيّ في إدارة الشأن العام، وتطورات التفاهم بين المؤسسات الإسلامية والمسيحية في العالم في العقدين الأخيرين في محاولات استنقاذ صورة العرب وموقعهم في المجال العالمي، والضغوط الأميركية الساحقة على منطقتنا بالذات بحجة ضرب الخطر الذي يمثله التطرف الإسلامي على سلام العالم وأمنه.

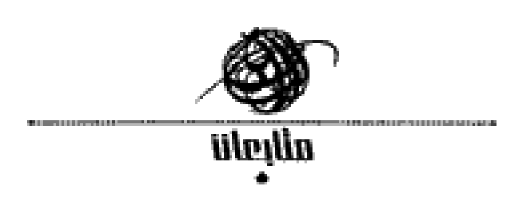
لماذا تنشئ الأمم والشعوب دولاً؟ تفعلُ ذلك من أجل صون وجودها ومصالحها. والأوضاع القائمة لا تصونُ هذا ولا ذاك، وتتسببُ في زيادة الشكوك والهواجس

لدى سائر الفئات بعضها تجاه بعض، وتعطي للإحيائيات والأصوليات الاحتجاجية هالات شعبية. وما لا تستطيع بعض الفئات الإقدامَ عليه، تهجم به وفيه الولايات المتحدة واضعة بعسكرها وقواتها الاقتصادية والمالية مجتمعاتنا وكياناتنا على شفا الانهيار. ولذا يبدو بابا الفاتيكان، وتبدو الكنائس الكبرى الساعية لعلاقةٍ سوية معنا، في صورة الصارخ في البرية.

لقد أردتُ لهذا الحديث أن يكون مطالعةً في ضرورات المبادرة لإنقاذ اجتماعنا الإنساني والثقافي والدينيّ والسياسيّ. لكنْ وسط هذا الخراب الكريه في منطقتنا وفي مجتمعاتنا، بدا لي التشخيص لحال السفينة وركابها أجدى وأنفع. قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : مثل القائم على حدود الله والواقع فيها كمثل قومٍ استهموا على سفينة، فأصاب بعضهم أعلاها وبعضهم أسفلها؛ فقال الذين في أسفلها: لو أنّا خرقنا في نصيبنا خرقاً ولم نؤذِ مَنْ فوقنا؛ فإن تركوهم وما أرادوا هلكوا وهلكوا جميعاً، وإن أخذوا على أيديهم نجوا ونجوا جميعاً.

فَلْنَهُبَّ جميعاً لاستنقاذ السفينة، لاستنقاذ وجودنا، أو تطويها وتطوينا الأمواج العاتية.





مسيحية ضد الإسلام
حوار انتهى إلى الإخفاق

(لودفيغ هاغمان)

مراجعة أسرة التحرير (*)

عد ريتشارد سوذرن Richard Southern دارس العصور الوسطى البارزة: القرنين الثاني عشر والثالث عشر، حقبة التعقل والأمل في العلاقات المسيحية الإسلامية. وهو عندما ذهب لذلك، استناداً لدالفرني وآخرين، ما كان يقصد انفتاحاً من جانب المسلمين، الذين كانوا لا يزالون يعانون من الهجمات الصليبية على ديارهم، كما كانوا يعانون من ضغوط حروب «الاسترداد» بالأندلس، بل كان يرى، مثل دالفرني من قبل، ودانييل من بعد، أنه - وبالتساوق مع الأساطير والأوهام حول الإسلام والمسلمين - ظهرت في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، محاولات جادة، ولأول مرة لفهم الإسلام، ولمخاطبة المسلمين، وترجم القرآن، وظهرت مدارس للترجمة عن العربية، وازدادت رحلات المبشرين والمستطلعين وزياراتهم.

ذكر بطرس (المبجل venerabilis) رئيس دير كلوني، في تعليل تكليفه لروبرت كيتون، بترجمة القرآن أن الإسلام، وإن لم يعد يشكل خطراً عسكرياً حاضراً وقوياً، فهو خطر كبير من الناحية الدينية والفكرية. إنه في الأصل هرطقة مسيحية، وهي

(*) لودفيغ هاغمان: مسيحية ضد الإسلام، حوار انتهى إلى الإخفاق، ترجمة محمد جديد، ط. دار قدمس بدمشق، ٢٠٠٤م.

كما ذكر يوحنا الدمشقي، الذي تُرجِمَتْ مؤلفاته إلى اللاتينية في القرن الثاني عشر أيضاً، آخر الهرطقات وأشدها خطراً؛ بل إنها الأساس لكل الهرطقات التي كانت تجتاح أوربة آنذاك! وما كان ذلك رأي كثير من زملائه؛ وفي مقدمتهم برنار دي كليرفو، الذي لم يقتنع بفائدة الترجمة، إما لأنه ليس أولوية، وإما لأنه قد يحدث ضرراً وتشوشاً في أذهان السذج.

لكن المشروع تم؛ وهذا أمر مهم، مع سوء الترجمة. وما استطاع كثيرون معرفة الترجمة أو قراءتها. لكن في الوقت نفسه كان اللاهوتيون الأوربيون، وأساتذة الجامعات، يتعرفون إلى ابن سينا، ثم إلى ابن رشد. كما كان العائدون من الأرض المقدسة يتحدثون عن كثرة المسلمين، وعن تقدمهم. وكانت خيبات الحملات الصليبية تحدث آثاراً متضادة أو متعارضة. فمن جهة، كان رجال مثل يواكيم دي مونتفيوري، يتنبهون إلى بقاء الإسلام أحد الأخطار الثلاثة التي تتهدد أوربا والمسيحية، فيدعون لمزيد من الحملات الصليبية. ومن جهة ثانية كانت تلك الخيبات، تصرف لاهوتيين آخرين عن الاهتمام بالخطر الإسلامي، إلى الاهتمام بالمشهد الداخلي في أوروبا؛ إذ لا تعليل للهزائم إلا غضب الله نتيجة الفساد المنتشر في الأوساط الدينية والسياسية.

وفي لحظة تاريخية حاسمة، نحو أواسط القرن الثالث عشر الميلادي، انقض حدث هائل غَيَّرَ مجاري الاهتمام، أو أنه حوَّلها لعقود قادمة: كان فرسان الحملة الصليبية الخامسة يحاصرون دمياط، ويرجون أن تسقط مصر كلياً في قبضتهم؛ عندما نمي إليهم أن ملكاً مسيحياً مشرقياً يقود جحافل ضخمة انطلاقاً من جورجيا، وقد اجتاح بلاد فارس، وهو يتقدم لاجتياح بغداد، وإنهاء الإسلام فيما وراء الفرات. وإذا تحقق الأمل خلال شهور، فإن معنى ذلك أن يلتقي المنتصرون في مصر والشام من المسيحيين الغربيين، بأولئك المسيحيين المشرقيين؛ فيزول الإسلام من الأرض! ومع أن ذلك كله ما كان غير وهم هائل؛ فقد كانت له آثاره الكبرى. الملك (المسيحي) داود ما كان غير جنكزخان ؛ لم يصل إلى بغداد؛ بل بلغها حفيده هولاكو بعد عقدين. والصليبيون ما انتصروا بدمياط بل حوصروا وانتهت الحملة بهزيمة كاسحة بيد أن المغول ظلوا خطراً هائلاً على المسلمين، وما عاد الأوربيون

بحاجة لقتال المسلمين بأنفسهم. ثم إن الأمل ظل قائماً بإمكان التحالف معهم ضد الإسلام في الأرض المقدسة وما حولها. ولذلك جرى تبادل البعثات والرسائل، والتعرف أكثر إلى هؤلاء الحلفاء (غير المسيحيين؛ ولكن غير المسلمين أيضاً)، الذين أقيمت على ظهورهم تلك الأماني العراض، ولهذا أمكن لريمون لول أن يكتب حتى بعد سقوط عكا بأيدي المسلمين في عام (١٢٩١م): «إذا عاد المبتدعون النساطرة عن هرطقتهم، واعتنق التتار المسيحية؛ فيمكن بسهولة القضاء على المسلمين». والمعروف أن الشعوب التركية هذه سرعان ما أقبلت على اعتناق الإسلام، كما أن النساطرة (الذين صعدوا قليلاً بصعود المغول) سرعان ما اختفوا عن مسرح التاريخ. وانشغلت أوروبا بصراعاتها الداخلية الدينية والسياسية في القرن الرابع عشر؛ في الوقت الذي كان فيه العثمانيون الترك يطلون على المسرح الأوربي فيهزمون الصرب، ويسقطون القسطنطينية، ويظلون لقرون طويلة في البلقان.

إذن، عد سوذرن القرن الرابع عشر قرن الإعلان عن الإخفاق في إقامة علاقة صحية ومعقولة بين المسيحيين الأوروبيين والإسلام. وهو يعني بالعلاقة الصحية ليس السلام أو توقف الحروب بين الطرفين؛ بل مدى قدرة اللاهوتيين الأوربيين على فهم عالم الإسلام دينا وثقافة وبشراً. وهو يصل إلى استنتاج مؤداه أن القرن الرابع عشر كان قرن انقفال وتراجع على الإسلام وعلى غيره.

وهذا التوجه لا يراه لودفيغ هاغمن في كتابه المترجم الذي نراجعه هنا، فبعد استعراض تفصيلي دقيق لآثار القرنين الثاني عشر والثالث عشر (والقرن الأخير بالذات)؛ ينصرف لدراسة محاولات أخرى جادة لفهم الإسلام في القرنين الرابع عشر والخامس عشر، ما عدها الآخرون كذلك: محاولة فرنسيس الأسيسي التبشيرية، ومحاولة توما الأكويني الدراسية الناقصة. فقد ذهب الأسيسي إلى مصر لتبشير الملك الكامل بالمسيحية، وكتب توما الأكويني كتابيه: (منطق الإيمان)، و(الخلاصة ضد الأميين). وقد استخدم فيهما أساليب علم الكلام التي تطورت لدى المسلمين، لمحاجتهم بشأن قضايا أساسية مثل ألوهية المسيح، والثالوث، والقضاء والقدر، والإيمان والكفر. والأمر ذاته يحدث لدى هاغمن مع وليم الطرابلسي، الدومنيكاني، الذي تنقل بين المدن الصليبية الباقية على الساحل في

القرن الثالث عشر، وكتب رسالته: «مذكرة عن محمد». كما كتب معاصره الأحدث سناً، ركلس دي مونتي كروتشي كتاب: «ضد شريعة المسلمين». ولا شك أن ريموند لول كان بين اللاهوتيين الأكثر دقة في عرض شرائع الإسلام: لكن هاغمن تبعاً لألتر يذهب إلى أن المبشر فيه غلب على المفكر.

ونشهد برأي هاغمن، في القرنين الخامس عشر والسادس عشر محاولتي كل من نقلاوس فون كيس، ومارتن لوثر. أما الأول فقد كتب مجلده الضخم: (نظرة في القرآن)، والذي أراد التدليل فيه بكل سبيل على أن المسلمين، وتبعاً للقرآن ذاته، عليهم أن يعتنقوا المسيحية. وقد تكون فصول فون كيس عن المسيح في القرآن، الأكثر تفصيلاً حتى القرن التاسع عشر. أما لوثر فما كان يقصد إلى تبشير المسلمين بالمسيحية؛ بل ما كان يشغله هم الترك، وكيف ينبغي أن يواجهوا. ولذلك قرأ القرآن لإثبات زيفه، وصب جام غضبه على الترك الغزاة! لكنه ظل على اعتقاده أن البابا شر من الترك، وأن علة قوة الترك الفساد في الكنيسة.

ويعود هاغمن لاستعراض مثلين عن فهم الإسلام في القرن الثامن عشر (عصر التنوير) هما هدريان رلاند في كتابه: (اللاهوت المحمدي)، ولسنغ في مسرحيته: (ناتان الحكيم). ويسمي المؤلف القرن التاسع عشر: (التبشير في ظل الاستعمار)، لكنه لا يقتصر على ذلك، بل يقدم عرضا موجزاً لبدء البحث التاريخي النقدي في الإسلام (الاستشراق) ذاكراً غولدتسيهر ونلدكه وفون كريمر وفلهوزن وكايتاني وآخرين. والواقع أن المؤلف ما اعتنى بعصور الأنوار والاستعمار كما اعتنى بالقرون السابقة. وإنما كان قصده تبيان مصائر العلاقة خلال القرون الوسطى، وجاءت فصوله الأخيرة تذييلاً للكتاب، بما في ذلك صفحاته القليلة عن الإسلام في أوروبا اليوم، وفي ألمانيا تحديداً، ومشكلاته مع الدولة والجمهور.

وفي مقابل ذلك التذييل للكتاب بالمضي به حتى النصف الثاني من القرن العشرين مع المجمع الفاتيكاني الثاني، هناك من ناحية ثانية فصلان تقويميان عن نشوء الإسلام وعن علائقه بالمسيحية في نصوصه وتاريخه وحركته الفاتحة حتى بداية الحروب الصليبية وحروب «الاسترداد».

لماذا أخفقت العلاقة في القرون الوسطى؟ وما الموقف اليوم؟

يرى كثير من الباحثين الأوروبيين أن الإخفاق في التلاقي والاعتراف علته الانقفال المسيحي، ثم الاستعلاء الاستعماري، وأنا أرى أن إخفاق مساعي القرون الثلاثة (١٢-١٥) سببه الحروب الصليبية، ثم الانقسامات المسيحية الداخلية. وأخيراً اقتناع الأوروبيين بأن غزو العالم الجديد أجدى لهم من تفهم العالم القديم، والتصرف معه على قدم المساواة؛ وصولاً لاستعماره وإساءة فهمه، مع وجود البحث التاريخي النقدي. وأنا أوافق المؤلف على أن موقف مجمع الفاتيكان الثاني بين عامي (١٩٦٢- ١٩٦٥م) هو خطوة كبرى إلى الأمام كما أن مواقف البابا والكنيسة الكاثوليكية في العقد الأخير من السنين، تؤسس لعلاقات جديدة وجدية بين الديانتين. لكن الذي يعرفه المؤلف ونعرفه أن الكنائس ليست الآن من يقرر أو يشارك بفعالية في قرارات الغربين الأمريكي والأوربي إزاء هذه العلاقة المتوترة، والتي لا جدال في سوئها وترديها في السنوات الأخيرة.

يستحق هذا الكتاب قراءة المهتمين والمتخصصين، كونه وثيقة نادرة في حساسيتها وذكائها ومقاصدها في إقامة علاقة صحية وندية بين المسيحية والإسلام، وبين الشرق والغرب. وهو في سبيل بلوغ ذلك يقدم رؤى تفصيلية عن البنى وخلاصات اللاهوتيين والمؤرخين من دون أن يجور اللاهوت على التاريخ، ومن دون فقد السياق أو اصطناع المعالجات السريعة .



من بابل إلى الترجمة (برنارد لويس)

مراجعة أسرة التحرير

يني برنارد لويس بهذا العنوان لهذه المجموعة من المقالات ما ورد في العهد القديم عن تبلبل الألسن ببرج بابل، بحيث احتاجوا إلى المترجمين لكي يتمكنوا من التواصل والتفاهم، ووسط هذا النزاع العنيف على الشرق الأوسط، أو على العرب والمسلمين يعرض برنارد لويس، المستشرق المعروف، وأحد كبار العارفين بتاريخ الشرق الأوسط، نفسه شارحاً ومقدماً وموضحاً وجالياً للغموض، إنما بين من ومن هل بين الغربيين والعرب، أم بين العرب والعالم؟ أو بعبارة أخرى: لمن يترجم الأستاذ برنارد لويس، هل يترجم لنا أم يترجمنا نحن للغرب؟ لو كان يترجم لنا لكتب كتابه أو مقالاته المجموعة بالعربية، فلم يبق إلاّ أن الكتاب مكتوب أو مجموع لإفهام الغربيين أو الإيضاح لهم. ومن أجل هذا الأمر بالذات، أي وظيفة الاستشراق الإيضاحية أو التصويرية، هاجم إدوارد سعيد هذا التخصص واتهمه بالتشويه والتحيز، متخذاً من برنارد لويس نموذجاً لتلك الحزبية الواضحة في تأمل العرب والمسلمين. وقد ذكر إدوارد سعيد ذلك في كتابه: الاستشراق عام ١٩٧٨م، ثم دأب على تكراره إلى ما بعد غزو الأميركيين للعراق عام ٢٠٠٣م. ونعرف الآن أنه كان للأستاذ لويس دورٌ أيضاً في ذاك الغزو، بشكلٍ مباشر وآخر غير مباشر. الشكل المباشر

كمثل في أنّ أصدقاءه وتلامذته من المحافظين الجدد أخذوه للرئيس بوش من أجل أن يشرح له بإيجاز الدوافع والعوامل التي تحرك «أولئك العرب» في حقدهم على الولايات المتحدة وتصرفهم المشين إزاءها، وقد أعطاه بحسب مصادر صحفية موثوقة في النهاية نصيحة محددة: ضرورة مهاجمة العراق لأنّ العرب لا يفهمون غير لغة القوة! أما الإسهام غير المباشر في السياسات الأميركية تجاه الشرق الأوسط فيوضحها مقاله الذي صار شهيّاً (جذور الغضب الإسلامي) المكتوب عام ١٩٩٤م، والذي أعاد نشره في هذا الكتاب، بعد أن استعمله مئات المرات خلال السنوات الماضية، وصولاً إلى كتابيه الآخرين: كيف حدث الخلل (٢٠٠١م)، وأزمة الإسلام (٢٠٠٣م). وخلاصة ترجمة الأستاذ لويس لجذور الغضب لدى العرب والمسلمين تجاه الغرب أنّ هؤلاء يعانون من «عقدة نفسية» تستند إلى الفشل في بلوغ إنجازات الحداثة الغربية، والتحسر على الأمجاد القديمة للإسلام والتي سلبهم إياها في نظرهم الاستعمار الغربي، فكانت النتيجة حقداً على هذا الغرب، وإرادة لتدميره.

ولو تأملوا المسائل بهدوء لوجدوا أنّ الذنب يقع على عواتقهم وعواتق حكامهم. والدليل على ذلك المصير الآخر للأتراك المحدثين. فقد تهدمت إمبراطوريتهم، واعتدى الأوروبيون عليهم أو أنهم تبادلوا معهم العداء لأربعمائة عام، لكنهم استطاعوا بعد سقوط الدولة والخلافة أن يتخلصوا من أوهام الماضي، وأن يبنوا الدولة الحديثة القوية. فما ينقص العرب الإحساس بالمسؤولية، والعمل من أجل النهوض بالتعاون مع الغرب، وليس في مواجهته.

يتضمن كتاب برنارد لويس هذا أربعاً وخمسين مقالة، كتبت بين ١٩٥٧م و٢٠٠٢م، وقد قسمها المؤلف في ثلاثة فصول: التاريخ الماضي، والتاريخ المعاصر، وعن التاريخ أو في التاريخ. والفصل الثالث هو أصغر الفصول، وهو يتضمن خمس مقالات: الدفاع عن التاريخ، والسير الذاتية لدى الشرق أوسطين وتأملات في الكتابة التاريخية الإسلامية، والأرشيف العثماني بوصفه مصدراً من مصادر التاريخ الأوروبي، والكتابة التاريخية والبعث القومي في تركيا، وعن

الاستغراب والاستشراق. وهو يذكر أنّ المقال الأخير لم ينشر من قبل، وربما أعده لإحدى المحاضرات التي دأب على إلقائها في العشرين سنة الماضية بعد أن تقاعد من جامعة برنستون، التي أتى إليها من إنجلترا في الخمسينات إلى أن غادرها مطلع التسعينات من القرن الماضي. في المقال السالف الذكر يقارن لويس بين «عدم اهتمام» الشرقيين المسلمين بالغرب (نموذج حاجي خليفة في القرن السابع عشر)، واهتمام الأوروبيين الشديد بالمشرق الإسلامي. وهو الاهتمام الذي صار تخصصاً في القرن التاسع عشر، والذي مارسه الأستاذ لويس حوالي الستين عاماً، لكنه يسميه تاريخاً ويعتبر نفسه مؤرخاً وليس مستشرقاً.

الأستاذ برنارد لويس أحد كبار العارفين بعالم العروبة والإسلام. وله منذ أطروحته للدكتوراه عن الإسماعيلية، دراسات كثيرة أصيلة تعتمد على البحث العلمي الرصين والدقيق. لكنه مر بمرحلتين حددتا إلى حدٍ كبير نتاجه كله في العقود الثلاثة الأخيرة على الخصوص: في الستينات قرر الاهتمام بالشرق الأوسط المعاصر، ومنذ الثمانينات قرر الاهتمام بـ«تنوير» الرأي العام الغربي، الأميركي بالتحديد، بشأن العرب والمسلمين. وهكذا فقد قرر أن يكون «خبيراً» بالشرق الأوسط، يستمع إليه المهتمون والسياسيون، ويرجع لكتبه ومحاضراته الصحفيون، الذين يستطيعون استخدام انطباعاته وأحكامه العامة في مقدمات مقالاتهم وخواتيمها. ومقالاته المنشورة في هذا الكتاب الضخم (٤٣٨ صفحة من الحجم الكبير) تكاد تكون جميعاً من هذا النوع: يبدأ المقال بعرض الوقائع والقصص التي تشكل مدخلاً للموضوع الذي يراد بحثه بحيث ينشد المستمع أو القارئ. ثم يقول الأستاذ لويس، إن هذا الانطباع الذي قد ينشأ من هذه القصص أو الوقائع حاد عن الحق فالحقيقة غير ذلك، ثم يعود لعرض أقاصيص ووقائع تنقض أو تخالف ظاهراً ما ورد أولاً، وتنتهي المقالة في القسم الثالث والأخير بتأكيد الانطباع الأول، إنما بتأويل آخر، ليس هو الظاهر أو ما يبدو على السطح، حسب تعبيره.

التسامح مجلة تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينية في سلطنة عُمان وتهدف إلى تحقيق الغايات التالية:

١- ترسيخ الإسلام الذي يقوم على التسامح وحق الاختلاف وتعددية وجهات النظر .

٢- إعادة الاعتبار للاجتهاد بوصفه مسألة حيوية في الفكر الإسلامي من أجل تجديد ذاته في مواجهة العصر ومتغيراته .

٣- العمل على إصلاح مواطن الخلل في الفكر الإسلامي وفتح المجال لتصورات إسلامية تصدر عن وحدانية لا تشوبها شائبة ، وتسعى لتجسيد رؤى مستنيرة ، بعيداً عن التعصب .

قواعد النشر

- تنشر (التسامح) الدراسات والمقالات الفكرية التي تتسم بالعمق والموضوعية، وتضيف جديدا للمعرفة .
- يشترط في البحث أن لا يزيد حجمه على عشرة آلاف كلمة ، وأن لا يكون منشورا من قبل .
- البحوث المكتوبة باللغة الإنجليزية خاصة بالتسامح ولم تنشر من قبل.
- يخضع ترتيب مواد المجلة عند النشر لاعتبارات فنية محضة ، لا علاقة لها بقيمة الدراسة أو بمكانة صاحبها .
- الأبحاث التي ترسل إلى المجلة لا تعاد إلى صاحبها ، نشرت أم لم تنشر، والمجلة ليست ملزمة بإيضاح أسباب النشر .
- يعطى صاحب البحث المنشور مكافأة مالية وفق النظام المعمول به في المجلة.
- ما تنشره (التسامح) من بحوث يعبر عن وجهة نظر أصحابها ، ولا يمثل وجهة نظر (التسامح) أو الجهة التي تصدر عنها ، بالضرورة .
- ترسل البحوث إلى عنوان المجلة مطبوعة على قرص أو إلى بريد المجلة الإلكتروني . متضمناً التعريف بالمرسل وعنوانه .